المركز القومى للترجمة







معنى الحقيقة

تـأليـف:
وليم چيمس

ترجمة وتقديم:
أحمد الأنصارى

مراجعة:
حسن حنفى

1166

معنى الحقيقة

المركز القومى للترجمة
المشروع القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: ١١٦٦
- **معنى الحقيقة**
- وليم چيمس
- أحمد الأنصارى
- حسن حنفى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٨

هذه ترجمة كتاب:

The Meaning of Truth

by : William James

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٢٦

EL Gabalaya st. Opera House، El Gezira، Cairo

معنى الحقيقة

تـــأليـــف : وليـــــم چيمــــس

ترجمة وتقديم : أحمـد الأنصـــــارى

مـــراجعة : حســـن حنفـــــى



٢٠٠٨

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

چيمس ، وليم
معنى الحقيقة / وليم چيمس ، ترجمة : أحمد الأنصارى ؛
مراجعة وتقديم : حسن حنفى ، ط ١ – القاهرة : المركز القومى
للترجمة ، ٢٠٠٨
١٩٦ ص ، ٢٤ سم المشروع القومى للترجمة
١ – البراجماتية (فلسفة)
٢ – الحقيقه (فلسفة)
١٤٤,٣

(أ) الأنصارى أحمد(مترجم)
(ب) حنفى ، حسن (مراجع و مقدم)
(ج) العنوان

رقم الإيداع ١٩٩٨ / ٢٠٠٨
الترقيم الدولى : I.S.B.N - 977- 437 - 590 - 4
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة المترجم

يعد كتاب "معنى الحقيقة" مجموعة من المقالات المتنوعة التى نشرها "وليم جيمس" تكملة لكتابه عن "البراجماتية" ودفاعًا عنها، عرض فيها لمذهبه فى "التجريبية الجذرية" ولنظريته فى الصدق أو الحقيقة. والكتاب مجموعة من الآراء الشخصية وردود أفعال على بعض الانتقادات التى وجهها بعض الفلاسفة من أمثال "رويس" و"ريكرت" إلى نظريته فى الصدق، وإلى الفلسفة البراجماتية عموما. لم يقدم الكتاب رغم عنوانه "البحث فى معنى الحقيقة" فكرًا منطقيًا لمعناها، وإنما دافع عن تعريفه الجديد للحقيقة ، فربط الفكرة بالسلوك، والحق بالنفع، والمعنى بالنتائج العملية. فلا قيمة لفكرة أو معنى لها إلا وفق نتائجها العملية، وليس صدقها إلا النفع المتحقق منها، والتجربة محك مصداقية الفكرة. ويحق لنا الاعتقاد فى الأمور التى لا نعرف حقيقتها، وتصحح التجربة معتقداتنا وتثبت خطأها أو صدقها.

قد تبدو بعض المقالات التى يحويها الكتاب متكررة، تعيد بعض الموضوعات المرة تلو المرة. ومع ذلك يشعر القارئ بنمو الفكرة أو صياغتها بلغة جديدة. يغلب على بعض المقالات الطابع الوصفى ؛ فقد كان كاتبها عالمًا نفسيًا يفترض أن وصف ما يفعله الناس يمثل حلاً لمعظم المشكلات النفسية، وتمثل أوصاف السلوك الإنسانى حلاً للمشكلة المثارة دائمًا. كذلك لم يكتف بهذا الطابع النفسى للمشكلات ، وإنما جاءت بعض مقالاته – خصوصًا المقال الأخير من الكتاب – تناقش النموذج العام الذى توصلت إليه فى معنى "الحقيقة" فى صورة حوار يقوم على التحليل المنطقى والجدل الفلسفى الدقيق لبعض المقولات الفلسفية التى تناولت معنى الحقيقة لدى المثاليين والواقعيين، ويقوم فيه الفيلسوف البراجماتى بالرد على مضمونه، الأمر الذى يذكرنا

بمحاورات أفلاطون وحوار سقراط والسوفسطائيين؛ فالمنهج قديم والفكرة جديدة.

ولما كان "جيمس" يسعى إلى البحث عن النموذج العام "للحقيقة" فى كل أشكالها، ويبحث عن معيار للصدق ينطبق على كل القضايا فى الوقت الذى كان فيه معظم دارسى مباحث الحقيقة يقسمونها، فهناك الحقائق الصورية والواقعية والأخلاقية مثلاً فإن ذلك كله لا يشكل مبررًا لصعوبة أسلوبه واستخدامه العديد من الألفاظ الغامضة التى جعلت الأسلوب يبتعد كثيرًا عن الأسلوب الفلسفى الواضح والمحدد. قد يعود ذلك إلى أن المؤلف كان عالمًا نفسيًا قبل أن يكون فيلسوفًا أو إلى أن الفكر الجديد يحتاج دائمًا إلى استخدام ألفاظ غير مألوفة فى النظريات القديمة، أو إلى الصعوبة المنطقية لمفهوم الحقيقة ومزجه بالسلوك العملى وبعض المفاهيم النفسية الذاتية. وبذلك تتداخل الفلسفة والمنطق وعلم النفس، وتبدَّى ذلك فى استخدامه لكلمات "الفكرة" و"الشعور" و"الاعتقاد" و"الوعى" بمعنى واحد، وربطه بين كلمات "الصدق" و"النفع" و"الرضا" و"النتيجة العملية"، إلا أن كل ذلك لا يبرر غموض لغة الكتاب الذى اعترف به "وليم جيمس" نفسه فيقول: "إن سوء فهم مذهبه فى الحقيقة لا يعود إلى المذهب نفسه ، وإنما إلى العبارات اللغوية التى لا تسعفه فى نقل المعنى واضحًا أو عدم القدرة على التعبير عن الفكرة"(١)، كما يلاحظ ميله إلى استخدام كلمات غريبة عن الأسلوب الفلسفى، فيستخدم كلمة "وثابة" للتعبير عن المعرفة الحدسية وكلمة "سيارة" للتعبير عن المعرفة الحسية العادية التى يتم فيها الانتقال من الإحساس إلى الإدراك. ويمكن تصنيف عباراته بأنها نوع من النثر الأدبى فى معظم الأحيان، الأمر الذى يؤدى إلى سوء فهم عباراته. يزداد أسلوب الكتاب تعقيدًا فى المقالات المتأخرة التى يتصدى فيها للرد على "برتراند رسل" و"هاوترى" فى نقدهما للبراجماتية،

---

(١) James, William: The Meaning of the Truth The University of Michigan Press, 1970, p. 138.

فيشعر القارئ بصعوبة الموضوع وتعقيده، والتأرجح بين سهولة التعبير وصعوبته وبساطة الشرح وتعقيده. وربما فعل ذلك عن عمد حتى يتهم النقاد الذين تناولوا نقد البراجماتية بسوء الفهم الذى جعله عنوانًا لمجموعة من الموضوعات التى أطلق عليها "أسباب سوء فهم البراجماتية"، وبذلك جاء عرضه لأفكار النقاد غامضًا ومبتسرًا، فإن كان هناك سوء فهم للمذهب فالعيب ليس فينا وإنما فى نقادنا.

لم يكن "جيمس" أول من جعل الحقيقة موضوعًا. فلقد كتب "هايدجر"، "نداء الحقيقة" ، وكتب "رسل" فيما بعد كتابًا فى معنى "الحقيقة" (١٩٤٠)، قدم تفسيرًا للصدق يفسح المجال للحرية البشرية والمبادأة، فالمستقبل مكون من عدة اتجاهات لا يمكن استنباطها من الماضى. ويتفق مع "برجسون" بعض معاصريه، ويغير الناس بيئتهم، وإرادتنا حرة تساعدنا على جعل العالم أفضل عن طريق ممارسة اختياراتنا. فلسنا أفكارًا محددة منذ الأزل فى عقل مطلق وإنما نحيا أحرارًا فى عالم الجدة. تتكون التجريبية الجذرية من ثلاث مسائل مسلمة : الأولى تتمثل فى أن الأشياء الوحيدة التى يمكن الجدال حولها يمكن تحديدها بألفاظ مستمدة من التجربة، والثانية الالتزام بحكم الواقع، والثالثة تضافر أجزاء التجربة والأشياء والعلاقات دون دعم خارجى.

ترتبط الحقيقة بالتجربة، وليست شيئا مجاوزا لها، فعالمنا عالم الخبرة الخالصة، لا نعرف إلا ما نجده فى مجال الخبرة. وقد توجد وقائع فعلاً وراء الخبرة وخارجها ، ولكن ليس هناك مجال لإدراكها فى مجال الخبرة الإنسانية. ليس الصدق كشفًا مباشرًا عن حقيقة مغطاة مستقلة عن ذهن العارف، وليس تطابقا معها، وإنما علاقة بين أفكارنا البشرية وبقية تجربتنا. ليس هناك شيء جاهز أمامنا فى العالم الخارجى، فالصدق يحدثه الإنسان، وهو توافق ناجح بين أغراضه وأغراض العالم. الأفكار الصادقة هى التى نستطيع إدراكها واستيعابها والتحقق منها والمشاركة فيها وتطبيقها والاستفادة منها، وهى تجيب عن سؤال : ما الفرق العملى الذى يحدث إذا كانت الفكرة

صادقة؟ تعتمد الحقيقة على سلوك الإنسان، وبالتالى من الواضح أنه يقلل من قيمة الحقيقة على عكس ما كانت مرتبتها فى الفلسفات السابقة. يرتبط الصدق بالنفع، فالصدق هو النافع المفيد فى طريقة تفكيرنا تماما كما أن الصواب هو المفيد الوحيد فى طريقة سلوكنا. لا بد أن يكون للفكرة قيمة فورية ونتيجة عملية ولا يتم الحكم عليها إلا إذا أدت إلى نتيجة عملية فى الواقع. ليست حقيقتها صفة ثابتة فيها أو وراثية، إذ يحدث الصدق للفكرة، ولا تصبح صادقة إلا بواسطة الحوادث، فتكون حقيقتها حدثا وعملية تحقق لها ، فيمثل تحققها صدقها. ومن الواضح أن "جيمس" ينظر إلى مفهوم الصدق بمعنى عام، فإن كانت المفاهيم تساعدنا على الفعل والحصول على المنفعة فإنها قد لا تمثل مفتاحا للصدق دائما، بل العكس هو الصحيح. فلا توضح التصورات فى كثير من الأحيان تجاربنا فى الواقع بل قد تزيف التجارب. وفى أحيان كثيرة لا نحصل على منظور صحيح للواقع أو فهم دقيق له عن طريق العقل والفكر التأملى. فالواقع يتغير باستمرار ويهتم الفكر التأملى بالبحث عما ينبغى أن يكون أكثر من دراسته لما هو كائن بالفعل. وربما ذلك ما دفع "برجسون" للقول بالحدس والرؤية المباشرة والتعاطف مع الواقع.

لم يرفض موقف المثاليين الجدد فى أمريكا أو أصحاب الفلسفات المطلقة رفضًا قاطعًا وإنما حاول قدر الإمكان أن يبين أن البراجماتية لا تتعارض معهم، بل تقدم تفسيرا أكثر دقة وتفصيلا للمسائل التى قد توقفوا عن الحديث عنها مثل تفسير "معنى الحقيقة" المطلقة. لم توافق البراجماتية على رفض الحقيقة المطلقة أو التسليم بها دون تفسير واضح كما فعل المثاليون وإنما حاولت بحثها فكانت الغاية البعيدة التى تلتقى فيها كل الآراء، والحقيقة النهائية التى يمكن أن تصل إليها، لا عن ميل تجاه الحقيقة إنما عن طريق خبرات متكاملة تلتقى فى النهاية ، كذلك حاول تحقيق نوع من الملاءمة بين من يسميهم النقاد من العقليين والمثاليين وبخاصة الهيجليين منهم فى مناقشته لمعنى الحقيقة، فقال إن المطلق يعد صادقا لأنه يحقق الراحة الخلقية ، وبالتالى ينطبق عليه المعيار البراجماتى العام.

السؤال الذى يفرض نفسه الآن: لماذا حاول "جيمس" القول بذلك رغم تصريحه المباشر بعدم قناعته بوجود المطلق أو الاعتراف به؟ ولعل إجابة السؤال تبرر فى نفس الوقت محاولة الفيلسوف المثالى "جوزايا رويس" الذى يمثل أهم النقاد الذين حاول "جيمس" الرد عليهم فى الكتاب، التوفيق بين مثاليته المطلقة والبراجماتية، وقال بالمثالية البراجماتية أو بالبراجماتية المثالية، وجعل وجود المطلق تحقيقا لهدف، وأعطى قيمة للجزئيات والخبرة، وربط العقل بالإرادة محاولا الاقتراب من "وليم جيمس".

من الواضح أن النزعة التوفيقية كانت تمثل اتجاها عاما لدى الفيلسوفين فربط كلاهما بين النظر والعمل، والعقل والإرادة، والفكر والواقع. وإن كان "جيمس" قد أثبت وجودهما منفصلين بينما أثبت "رويس" وحدتهما، فإن ذلك يبين محاولة للإجابة من خلال وجهتىّ نظر لموضوع واحد أو أن الفيلسوف حين تبلغ فلسفته أقصى مدى يرى نوعا من الوحدة بين المذاهب الفكرية.

يعتبر "وليم جيمس" فيلسوفا اجتماعيا بالدرجة الأولى على الرغم من نزعته الفردية، بل يرى "رويس" أنه الفيلسوف الوحيد المعبر عن روح المجتمع الأمريكى، على الرغم من عدم إيمانه بالفكر المثالى(١). كانت المشكلة الرئيسية فى المجتمع الأمريكى تتمثل فى تعدد الهجرات إليه وتنوع مصادرها وكثرة الجنسيات المختلفة الأصول، فكان لكل مجموعة من المواطنين مجموعة من التقاليد والعادات المختلفة والمتنوعة التى تجعل من الصعب صهر كل هذه الهجرات الوافدة فى بوتقة واحدة. قال "جيمس" بالبراجماتية التى تعد امتدادا للمذهب الإنسانى والفلسفة التجريبية الإنجليزية، فالهدف الحقيقى للحياة الإنسانية أن يحيا الإنسان بصورة أفضل. ويعد البحث عن الحقيقة والوصول إليها الشرط الضرورى لتحقيق هذه الحياة الأفضل.

---

(١) J. Royce: William James and Philosophy of life Macmillan coo., 1912, New York.

والعالم خاضع لإرادة الإنسان، والحقيقة والواقع من صنعه. وبالتالى بات المستقبل أمام الجماعات المختلفة مفتوحا يسمح لكل فرد أن يحقق ذاته، فالواقع تجربة إنسانية. وإذا كانت البراجماتية تتفق مع التجريبية الإنجليزية فى الاهتمام بالواقع والاعتماد على الحس فإنها فى المعرفة لا تبحث عن أصلها وإنما عن نتائجها العملية. فأصبحت البراجماتية فلسفة تنظر إلى الإنسان حسب عمله ونتائجه وليس حسب أصله والطبقة التى يذهب إليها. وإذا كان صدق الفكرة يرتبط بنفعها والقدرة على تنفيذها فليس هناك قيمة لأى أفكار أو معتقدات إلا حسب نتائجها ونفعها. بهذا المعيار لقيمة الإنسان ولمعانى الأفكار تستطيع الجنسيات المختلفة أن تتوحد وتحتل مكانتها فى المجتمع. كذلك إذا كان الصدق يرتبط بالرضا النفسى والقبول، وفكرة الإيمان بالله تحقق الراحة النفسية، بالتالى تعد فكرة صادقة، فإن هذا المعيار لصدقها يحقق التوافق بين العقائد الدينية المختلفة التى كانت سائدة فى المجتمع الأمريكى، وتحقق حرية العقيدة والتوفيق بين التصورات المختلفة لفكرة الألوهية.

يترتب على معنى الحقيقة تغيير فى نظرة الإنسان إلى الحياة وسلوكه العملى تجاه المشكلات التى تواجهه. فإذا كانت الحقيقة فى الاتساق العقلى كما يقول العقليون، أو تعنى تطابق الفكرة الواقع كما يقول التجريبيون، أو تحقيق نتائج عملية فى الواقع يتم قبولها والرضا عنها كما يقول البراجماتيون، فإن كل مفهوم من هذه المفاهيم الثلاثة يوجه سلوك الإنسان فى الواقع ويحدد مجرى أفكاره. فما الذى يترتب على نظرة "وليم جيمس" للحقيقة؟

واضح أن ربط الفكر بنتائجه يقضى على كثير من المشكلات اللفظية التى تكون محل خلاف. فتشكل النتيجة والمنفعة والرضا معيارا لصحة الفكرة. قد نقول عبارتين تختلف ألفاظهما ولكننا نقصد معنى واحدًا أى نتيجة واحدة. كذلك قد نختلف على ما ليس له معنى، أى ليس له نتيجة فى الواقع

أو يشكل فرقا عمليا فى حياتنا نؤسس عليه سلوكنا. ويمكن القول إن المعنى البعيد الذى يقصده "جيمس" من صياغته لمعنى الحقيقة التخلص من كثير من الكائنات الميتافيزيقية التى تمتلئ بها عقولنا. فقد نتصور موجودات ميتافيزيقية ونؤمن بكيانات فكرية لا تغير ولا تنفع وليس لها وجود حقيقى ولا يؤثر وجودها أو اختفاؤها على سلوك الإنسان أو يحقق نفعا عمليا له. وبذلك يعد معنى الحقيقة صورة جديدة لنصل أوكام يحقق مبدأ الاقتصاد فى الفكر وفى الكائنات الميتافيزيقية.

يجب أن يكون الماضى جزءًا من المستقبل وليس بديلا عنه. ويمكن تحديد موقفنا من التراث الذى بات يشكل عقبة فى تفكيرنا بالبحث عن نتائج الأفكار وليس عن أصلها أو مصدرها كما يقول التجريبيون. حقيقة لا فكر جديد دون جذور، ولكن قيمة الفكرة ليست فى تاريخها ولا تستمد قدسيتها من طول فترة الاعتقاد بها. ليس صدقها نابعا من ذاتها واتساقها كما يقول العقليون، فصلاحية الفكرة تتمثل فى كونها خطة للسلوك، ويرتبط معناها بنتائجها وصدقها بنفعها وتحقيقها للرضا. وبذلك يصبح لدينا معيار لتنقية التراث، وحسم الخلافات التى قد ترتبت على النظرة التقليدية إلى الحقيقة. فليست هناك حقائق ثابتة مطلقة دائما. الحقيقة من صنع الإنسان وليست الحقيقة المطلقة إلا نتاج المجتمع البشرى كله.

يجد الملاحظ لحالتنا الثقافية نماذج لا حصر لها من الخلافات والمناقشات والقضايا التى يتم الحديث فيها وحسمها والحكم عليها قبل تجربتها فى الواقع، فتتوقف حياتنا عند مرحلة الفكر النظرى. لا ننتقل إلى الفعل، ولا يتحول النص إلى واقع. تنفصل الصلة بين الفكر والفعل، والعقل والإرادة. تصبح الأفكار أشبه بالكتل الأسمنتية التى تشل تفكيرنا، وتعطل أفعالنا فلا تخرج للحياة، نحكم بصدقها وكذبها قبل تجربتها وليس وفقا لنتائجها ونفعها ومدى رضانا عنها أو قبولنا لها. وإذا كانت هناك دعوة إلى النهضة والإصلاح وموقف متردد بين ثقافتنا العربية والثقافة الغربية،

وتذبذب بين التخلف والتقدم، وخطوة للأمام وخطوتان إلى الوراء، فذلك بسبب زحمة أفكارنا والإبقاء على القديم والجديد دون تنقية لما نحتاجه من الأفكار. فهناك من يضع الشريعة معيارا ثابتا لكل الأفكار، وينطلق من معانٍ محددة وفهم خاص للشريعة سبق وضعه فى أزمان سالفة. وهناك من يضع العلم ونتائجه معيارا لصلاحية الفكرة وفسادها، فقضايا العلم صادقة بالضرورة ولا يضعون فى اعتبارهم أن العلم نشاط إنسانى له غاياته وقيمه. وتخضع قضاياه لتغيرات قد تحدث نتيجة لتقدمه. لا تتأسس النهضة الحقيقية إلا بمنهج جديد للتفكير لمعنى الحقيقة يختلف عن معانيها السابقة التى فقدت قيمتها. وإذا كان "فرنسيس بيكون" قد نبَّه إلى الأوهام الأربعة وأكد "ديكارت" على الوضوح والتميز وقال كانط بالنقد النظرى والعملى وأكد التجريبيون على رد الفكرة إلى الواقع الذى نشأت منه فإن "جيمس" قد طالب بربط الفكرة بنتائجها العملية وربط صدقها بنفعها، فقدم أساسا جديدا لنهضة الفكر ومعنى جديدا للحقيقة يعيد للإنسان قيمته، فهو صانع الحقيقة والواقع وبانى الحضارة.

يقضى معنى الحقيقة عند "جيمس" على الكسل والتواكل، ويدفع إلى روح المغامرة، فليست الحقيقة معروفة سلفا، ولا نستطيع الحكم بصدق الأفكار إلا بعد تطبيقها والحصول على منافع عملية ونفسية وقيمة فورية لها، فيسعى الإنسان إلى المجهول والبحث فى أعماق الطبيعة بحثا عن مصداقية الفكرة. لا ينتظر خروج الحقيقة من بطون الكتب أو يتوقف عند مجرد الاطلاع عليها وقبولها وتصديقها وإنما يظل الواقع والمحك العملى معيارا لها. لا يتم الفصل بين العقل والإرادة وليس العقل مجرد جوهر قائم بذاته، له وجوده الخاص والمستقل، وإنما يتحول إلى وظيفة، إلى أداة تعين على شق الواقع والتكيف مع الحياة، فلا قيمة لأفكاره إلا إذا ثبت نجاحها. وحين يؤمن الشباب بنتائج الفكرة ونفعها ينفض عن عقله الثوابت الفكرية التى قد فرضت عليه ويجدد ثقته فى إرادته. فالأفكار دوافعه، والواقع ميدان لتطبيقها، ونجاحها معيار لصحتها، والرضا عنها مقياس لصدقها. ليس لديه ثقة فى

قديم إلا بعد تجربته. فالحقيقة ما زالت أمامه، عليه أن يبحث عنها أو يصنعها.

ربما لا يتفق البعض مع تفسير "وليم جيمس" للحقيقة ومعناها. فليس هناك فكر كامل مقدس. وربما لا يتسع المجال لعرض الانتقادات التى يمكن أن تُوجَّه إلى معنى الحقيقة والتى قد عرض "جيمس" فى كتابه لبعض منها. وربما نشعر بالنزعة النفعية والأنانية الجافة والفردية أو قد نحكم على مذهبه مسبقا بسبب ما تعانيه مجتمعاتنا العربية من السياسة الأمريكية ونسبيتها وتسلطها. مع ذلك من الواضح أن "جيمس" لم يكن من أصحاب الفكر الاستعمارى وإنما كان يحاول معالجة مشكلات مجتمعه ويقدم منهجا جديدا للفكر.

أحمد الأنصارى

تمهيد

تقوم الفكرة الرئيسة فى كتابى "البراجماتية" على تفسير لمعنى علاقة الصدق التى يمكن أن تحدث بين فكرة معينة (رأى، اعتقاد، قول، أو ما إلى ذلك) وموضوعها. فالصدق صفة لبعض أفكارنا، ويعنى تطابقها مع الواقع، ويقبل البراجماتيون والعقليون هذا التفسير بوصفه أمرًا واضحًا بنفسه.

"تسأل البراجماتية إذا كانت الأفكار لا تمثل موضوعاتها، فماذا يعنى اتفاقها أو تطابقها مع هذا الموضوع أو ذاك؟ وإذا كانت أى فكرة صادقة، فما الفرق الملموس أو المحسوس الذى يحققه صدقها فى حياة الإنسان الفعلية؟ ما الخبرات التى تختلف عن تلك التى قد يحصل عليها إذا كان الاعتقاد خاطئًا؟ كيف يمكن أن يتحقق الصدق؟ باختصار ما قيمة الصدق الفورية فى خبرتنا؟ تجيب البراجماتية مباشرة أن الأفكار الصادقة هى التى نستطيع إدراكها، ونقر بصلاحيتها، ونذلل على صحتها، وإثباتها، والتحقق منها. والأفكار الخاطئة لا نستطيع القيام بذلك معها، وذلك يمثل الفرق العملى الذى يحدث لنا حين تكون أفكارنا صادقة، ولا نعرف للصدق معنى غير ذلك.

لا يعد صدق الفكرة صفة ملازمة لها أو موروثة فيها، فيحدث الصدق للفكرة، أى تصبح صادقة بفعل الحوادث. ليس صدقها فى الحقيقة إلا عملية إثبات صدقها أو إثبات تحققها، ولا تستمد صلاحيتها إلا من عمليةِ تأكيد هذه الصلاحية[١].

(١) أضيف أيضًا أن "إمكانية التحقق" لا تقل عن "عملية التحقق". ويوجد بمجرد اكتمال عملية الحكم بصدق إحدى الحالات ملايين الحالات التى مازالت فى طور التكوين، تقودنا تجاه التحقق المباشر وإلى الإحاطة بالموضوع الذى تصوره؛ فإذا ما تم كل شيء فى انسجام وأصبح التحقق ممكنا يتم إغفالها أو استبدالها بالوقائع والحوادث.

ويعنى الاتفاق مع الواقع إمكانية الاتجاه مباشرة إليه وإلى ما يحيط به من موجودات، أو نستطيع ممارسة العمل فيه والتعامل معه أو مع شيء يتصل به بصورة أفضل مما كنا لا نتفق معه. ونعنى الأفضل هنا فى المجال النظرى والعملى، أى كل فكرة تساعدنا على التعامل مع الواقع من الناحية النظرية والعملية أو مع كل ما يتعلق به أو ينتمى إليه، ولا تعطل تقدمنا وتصيبنا بالإحباط، وتناسب حياتنا العملية وتحقق التكيف مع كل جوانب واقعنا، وتتفق بدرجة كافية مع المطلوب منها، وتعد الفكرة صادقة عن الواقع إذا ما تحقق كل ذلك.

ولعرض المسألة باختصار يعد الصدق الشيء الوحيد النافع فى طريقة تفكيرنا تمامًا مثلما يعد الصواب المفيد الوحيد فى طريقة سلوكنا، والمقصود بالطبع المفيد فى كل مجال وبكل صورة وعلى المدى الطويل؛ فقد لا تحقق الخبرات المستقبلية نفس الفائدة التى تحققها الخبرات الحاضرة الآن. ونعرف جميعا كيف تتعدد الطرق التى تتفجر بها الخبرة وكيف تتغير أساليبها، وتجعلنا نصحح أفكارنا ونغيرها.

يشبه هذا التفسير للحقيقة التفسيرات التى قال بها كل من "ديوى"(١) و"شيللر"(٢) وأدهشا بها المفكرين المعاصرين لهما. دافع عنه عدد قليل من

---

(١) ديوى، جون (١٨٥٩-١٩٥٢) فيلسوف، وعالم نفس، وعربى أمريكى. أهم أعماله "إعادة بناء الفلسفة" ١٩٢٠، "التجربة والطبيعة" ١٩٢٥، "مطلب اليقين" ١٩٢٩، "ليبنتز، محاولات جديدة خاصة بالفهم الإنسانى" ١٨٨٨، "الطفل والبرنامج الدراسى"، "المدرسة والمجتمع" ١٩٠٠-١٩٠٢، "نظرية الحياة الأخلاقية" ١٩٠٨، "كيف تفكر؟" ١٩١٠، "أثر داروين على الفلسفة" ١٩١٠، "محاولات فى المنطق التجريبى" ١٩١٦، "الديمقراطية والتربية" ١٩١٦، "الطبيعة الإنسانية والسلوك" ١٩٢١، "التجربة والطبيعة" ١٩٢٥، "الجمهور ومشاكله" ١٩٢٦، "مصادر علم التربية" ١٩٢٩، "الفردية القديمة والجديدة" ١٩٢٩، "فلسفة التربية" ١٩٣٠، "الفن كتجربة" ١٩٣٢، "إيمان مشترك" ١٩٣٤، "الليبرالية والفعل الاجتماعى" ١٩٣٥، "التجربة والتربية" ١٩٣٨، "الحرية والثقافة" ١٩٣٩، "نظرية التقييم" ١٩٣٩. (المترجم).

(٢) شيللر (١٨٦٤-١٩٣٧) فيلسوف إنجليزى. أهم أعماله "المذهب الإنسانى" ١٩٠٣، "لغز أبو الهول" ١٨٩١، "منطق الاستعمال" ١٩٣٠. (المترجم).

النقاد وتجاهله معظمهم. فبات واضحًا أن الموضوع كان من الصعب فهمه لبساطته. وأعتقد أن تحديده وتوضيحه يمثل نقطة تحول فى تاريخ نظرية المعرفة وفى الفلسفة بصورة عامة. لقد جمعت فى هذا الكتاب لمن يهتمون بدراسة مسألة الصدق – وحتى أجعل فكرى أكثر وضوحًا – كل أعمالى التى تتعلق مباشرة بهذه المسألة. حوت المقالة الأولى من هذا الكتاب أول عرض قدمته لها فى عام ١٨٨٤. وجاء ترتيب المقالات التالية لها حسب توقيت نشرها وظهرت مقالتان أو ثلاث جدد لأول مرة فى هذا العمل.

دائما يتم اتهامى بأننى ربطت صدق معتقداتنا الدينية بتحقيقها للراحة وليس بأى شىء آخر. ولا أنكر أن اللغة التى كتبت بها كتاب "البراجماتية" قد ساهمت كثيرا فى هذا الاتهام، حين تحدثت عن مفهوم الحقيقة وصدق الاعتقاد عند بعض الفلاسفة الذين قالوا بالمطلق. فأكدت عدم إيمانى شخصيا بالمطلق، وبررت فى نفس الوقت أن الإيمان بوجوده قد يسبب نوعا من الراحة الخلقية لمن يحتاجونها. وما دام الحصول على الراحة الخلقية يعد أمرا مفيدا، فإن وجود المطلب يعد صادقا. قلت ذلك رغبة فى فض النزاع ومقدما لغصن الزيتون ومحاولا خطب ود الخصوم. ولكنهم ألقوا الهدية على الأرض وداسوا عليها بأقدامهم، وناصبوا العداء للمانح. عولت كثيرًا على طبيعة نواياهم بسبب ندرة المحبة المسيحية فى العالم أو ندرة الذكاء الإنسانى عامة. وافترضت أن المسألة كلها تتعلق بوجهتين من النظر تتفقان فى كل شىء، ولا تختلفان إلا فى أن الأولى منهما تنكر بعض المطالب الإنسانية الحيوية، بينما تثبتها الثانية وتؤكد عليها. يفضل الإنسان دائمًا وجهة النظر الثانية لأنها تجعل العالم يبدو متسقا وأكثر عقلانية. ويعد اختيار النظرة الأولى فى ظل هذه الظروف نوعا من الزهد ومن إنكار الذات الفلسفى الذى لا يحدث إهماله شعور بالذنب. لقد بينت حين طبقت المعيار البراجماتى على معانى المفاهيم أن معنى المطلق لا يعنى شيئًا إلا المانح للراحة والمبدد للمخاوف الكونية. يمثل المطلق من وجهة نظرى إحدى طرق الخلاص. فحين يقول المرء "المطلق موجود" يشعر بنوع من الأمن والأمان. رفض بناء مثل هذا

الشعور بالأمان يسيء لمشاعر الفرد، ويؤذى حياته الوجدانية، وبالتالى يعد رفضًا لشيء مربح ومكسب كبير.

فشل نقادى من أنصار المطلق رؤية النتائج المفيدة لطرق تفكيرهم أرجو منهم قبول اعتذارى وسحب العرض الذى تقدمت به. فليس هناك معنى للمطلق على الأقل وفقًا للطريقة التى وضحت بها معناه.

اعتبرت مفاهيم "الله" و"الحرية" و"التصميم" كلها متشابهة. وبينت برد كل مفهوم من هذه المفاهيم الثلاثة مستخدما المنهج البراجماتى إلى عملية قابلة للخبرة الإيجابية والموضوعية: إنها جميعا تعنى معنى واحدا أى وجود "الوعد" فى العالم. فيعنى "وجود الله أو عدم وجوده" "وجود الوعد أو عدم وجوده". ويبدو لى أن الاختيار يعد موضوعيا، والسؤال عما كان للكون هذه الصيغة أو تلك حتى لو كانت إجابتنا عنه تستند إلى أسس ذاتية، يعد موضوعيا بصورة كافية. اتهمنى النقاد المسيحيون وغير المسيحيين بحض الناس على القول "بوجود الله" حتى لو كان غير موجود. ووفق فلسفتى تعنى صحة القول ليس موجودا أنه موجود على أية صورة وبأى شكل.

يدور محور الخلافات بين البراجماتيين وغير البراجماتيين حول معنى "الحقيقة" وليس حول الوقائع التى يتم الحكم عليها بالصدق؛ إذ يعتقد البراجماتيون وخصومهم فى وجود الوقائع مثلما يعتقدون فى وجود أفكارنا عنها. ويكمن الفرق بينهم فى أن البراجماتيين حين يتحدثون عن الحقيقة أو الصدق يعنون شيئا يتعلق بالأفكار وخاصا بها وبالتحديد نتائجها المترتبة عليها والممكنة، فى حين أن غير البراجمتيين يعنون حين يتحدثون عن الحقيقة شيئا يتعلق بالموضوعات. وإذا وافق البراجماتى على صدق فكرة معينة فإنه يوافق أيضا مع كل ما تقوله على موضوعها، ويتفق خصوم البراجماتية على أن أفكارنا تكون صحيحة إذا كان الموضوع موجودا أو يتفقون على أن الموضوع إذا كان موجودا تكون الفكرة الممثلة له صحيحة، فليس هناك شيء يتم النزاع حوله أو يتم الجدل عليه. وقد يتم سؤالى عن

السبب الذى جعلنى أشارك فى هذا الصراع اللفظى لأبين ما أعنيه بالقيم عامة.

أفهم السؤال وأجيب عليه بأننى الآن بصدد تأسيس مذهب جديد فى الفلسفة أطلقت عليه اسم "التجريبية الجذرية". وبدا لى أن تأسيس النظرية البراجماتية عن الحقيقة يمثل أولى الخطوات الضرورية لتحقيق القناعة بالتجريبية الجذرية، وتتكون التجريبية أولاً من مسلمة ثم حكم على الواقع وأخيرًا من نتيجة عامة أو استنتاج عام.

تقول المسلمة إن الأشياء التى تكون موضوعا لجدل بين الفلاسفة هى الأشياء التى تكون قابلة للتحاور حولها بلغة الخبرة. قد تكون الأشياء التى ليس من طبيعتها الخضوع للخبرة موجودة بصورة باطنة، ولكنها لا تشكل أى مادة لقيام جدل فلسفى.

ويتمثل الحكم على الواقع فى أن العلاقات الكامنة بين الأشياء، سواء كانت علاقات اتصال أو انفصال، تخضع للخبرة الجزئية المباشرة، وتكون موضوعا لها شأنها شأن الأشياء ذاتها.

فنصل إلى النتيجة العامة القائلة بأن أجزاء الخبرة ترتبط ببعضها البعض بعلاقات هى ذاتها جزء من الخبرة. فلا يحتاج إدراك العالم المباشر أى علاقات زائدة من خارج الخبرة حتى تربط بين أجزائها. والعالم بناء مترابط وله بنية متصلة.

وتتمثل العقبة الكبرى التى تواجهها التجريبية الجذرية فى الفكر الحديث فى الاعتقاد العقلى السائد بأن أجزاء الخبرة المباشرة تأتى لنا منفصلة وليست متصلة ببعضها. ولا بد من وجود عنصر موحد أعلى من العالم كله حتى يمكن تكوين عالم واحد من هذه الأجزاء المنفصلة والمتناثرة. ويظهر هذا العالم الموحد فى المذاهب المثالية المنتشرة بوصفه المطلق الذى يشمل كل شىء. يربط الأشياء مع بعضها البعض، وينشئ العلاقات بإلقاء شبكة من

المقولات التى تضمها جميعا. وترى المثالية أن "علاقة الصدق" تعد العلاقة الوحيدة والفريدة النادرة القادرة على ربط أجزاء الواقع فى زوجين، تجعل من أحدهما العارف ومن الآخر المعروف ، ولكنها تعد هى نفسها علاقة فارغة. ليست لها محتويات يمكن ملاحظتها أو تقبل الوصف أو التفسير أو الرد إلى ما هو أبسط منها، ويشار إليها فقط باسم "الصدق" أو "الحقيقة".

وجهة نظر البراجماتية على العكس من ذلك تماما فترى أن "علاقة الصدق" لها محتوى محدد وأطرافها قابلة للخبرة. ويمكن وصف طبيعتها بصورة إيجابية. ويجب أن تكون نتائج الفكرة ونجاحاتها جزئية، مادية أو نظرية، فعلية أو ممكنة. ويمكن الانتقال من نتيجة إلى أخرى أو من حالة إلى أخرى داخل نطاق الخبرة الحسية. والواقع أنه بمجرد الاعتراف بهذا الطرح البراجماتى يتم تسجيل نقطة هامة لصالح التجريبية الجذرية، لمعرفتها بالعلاقة الصحيحة بين الموضوع والفكرة التى قال عنها العقليون بأنها شىء غير قابل للوصف، وتقع خارج نطاق كل خبرة زمنية. ولا تجد من الفلسفة العقلية حين يتعلق الأمر بعلاقة "الصدق" إلا العناء وتصلب الرأس والبعد عن مناقشة الموضوع.

حاولت فى هذا الكتاب مواجهة الاعتراضات التى يمكن استخدامها من قبل العقليين كسلاح لمقاومة البراجماتية والتجريبية الأصيلة فى الوقت نفسه. إذا كانت علاقة الصدق مفارقة أو متعالية فمن الممكن وجود علاقات أخرى مفارقة أيضا. لذلك أجد من الضرورى تحديد هذه الاعتراضات والرد عليها والتخلص منها. يقول المعارضون إن ارتباط النتائج العملية أو المنفعة "بالصدق" لا يعنى أنهما تكونانه. فقد يعد مضافا عدديا إليهما، وسابقا عليهما، ومفسرا لهما، ولكن لا يمكن أن يتم تفسيره بهما. إذن النقطة الأولى التى يستند عليها خصومنا أن هناك شيئا ما يضاف كميا، وسابق للنجاحات أو النتائج يكون متضمنا فى حقيقة الفكرة ومصداقيتها. وطالما كان العقليون يرون الموضوع زائدا ومضافا وسابقا فى وجوده، فإنهم يتهموننا بإنكار

وجوده. ويترك هذا انطباعا لدى المراقب ما دمنا لا نستطيع منطقيًا إنكار وجود الموضوع: أن تعريفنا للحقيقة قد انهار. واستطاع نقادنا أن يخرجونا من الميدان؛ لذا أحاول فى هذا الكتاب دحض هذه التهمة الزائفة بأننا ننكر الوجود الواقعى. وأقول هنا مرة أخرى إن تأكيد الفكرة لوجود الموضوع قد يكون السبب الوحيد فى حالات لا حصر لها لنجاح الفكرة فى تأدية عملها إن كان لها عمل على الإطلاق. ويعد انتقال كلمة الصدق من الفكرة إلى وجود الموضوع فى الوقت الذى يتم فيه تفسير خطأ الأفكار بهذا الوجود مثلما يتم تفسير صدقها به – نوعًا من الخلط اللغوى.

لقد وجدت هذا الخلط اللغوى منتشرًا لدى كل المعارضين. والواقع أن الاستعمال اللفظى الصحيح لكلمة "الصدق"، وجعله صفةً للفكرة، والتوقف عن تصور الفكرة شيئًا غامضًا يرتبط بالموضوع المعروف – يفتح الطريق أمام الحديث عن التجريبية الجذرية ومزاياها. فيعنى "صدق" الفكرة حينئذ نتائجها فقط أو ما قد يؤدى من الناحية النفسية إلى مثل هذه النتائج، ولا يتعلق حينئذ بموضوعها أو بأمر ينبثق من داخلها لا تستطيع التجربة وصفه أو تفسيره.

هناك كلمة أخيرة قبل ختام هذا التمهيد. تتم التفرقة أحيانًا بين آرائى وآراء كل من "ديوى" و"شيللر" على افتراض أننى قد قدمت تنازلا بالنسبة إلى وجود الموضوع قد رفضا بوصفهما من أنصار البرجماتية الجذرية تقديمه. وحسب معرفتى وفهمى لهذين الفيلسوفين، نتفق نحن الثلاثة على غموض الموضوع ومفارقته (على فرض أنه قابل للخبرة) للذات بالنسبة لعلاقة الصدق. أكد "ديوى" على وجه الخصوص على أن كل معنى حالاتنا وعملياتنا المعرفية يكمن فى الطريقة التى تتدخل بها فى التحكم وإعادة تقييم الموجودات المستقلة أو الوقائع. ويصبح تفسيره للمعرفة ليس منطقيًا فقط بل لا معنى له إلا إذا كانت الموجودات المستقلة التى تفسرها أفكارنا قائمة هناك وموجودة. وحين رفض "شيللر" و"ديوى" مناقشة موضوعات وعلاقات مفارقة بمعنى أنها مجاوزة للخبرة وتقع وراءها، استند النقاد إلى بعض

عباراتهم التى تحمل مثل هذا المعنى، لكى يثبتوا أنهم ينكرون وجود الموضوعات التى تشير الأفكار إلى وجودهم وجودا مستقلا فى عالم الخبرة[١]. ومن المؤسف أن يفشل مثل هؤلاء النقاد المثقفين فى فهم وجهة نظر من يقومون بنقدهم.

فلقد أخطأ العديدون منهم، وفات عليهم أن المناهج التى استخدمناها (شيللر وديوى وأنا) كانت مناهج عامة، تشمل موضوعات متعددة، ونظرتها واسعة وشاملة. لذلك حين يفسر أحدها موضوعا كان الآخر يتركه فى حالة مراجعة أو فى مرحلة الاستدلال، الأمر الذى يجعل القارئ يتصور أننا ننكر الموضوع أو المسألة. كان عالم مقال "شيللر" الأصغر نفسيا بالدرجة الأولى. بدأ بشيء واحد بأحكام الحقيقة وانتهى إلى الوقائع الموضوعية المستقلة التى تقول بها هذه الأحكام، ووجود هذه الوقائع يؤكد صحة الأحكام أو خطأها. وكان عالمى معرفيًا بالدرجة الأولى، بدأت بوجود شيئين، الوقائع الموضوعية والأحكام أو الدعاوى، وبينت أن الأحكام الصادقة هى التى تجد الوقائع التى تتحقق فيها وتنجح فى أن تمثلها أو تحل محلها. ويعد منهج "ديوى" أوسع المناهج الثلاثة. ولا أود تقديم تفسيرى الخاص لمكونات عالمه. يكفى أنه يتمسك بشدة مثلى باستقلال الموضوعات عن أحكامنا. إن كنت مخطئًا فى هذا القول يجب أن يصحح "ديوى" خطئى. وإن كنت أتمنى أن يتم التصحيح بطريقة غير مباشرة.

---

(١) يسعدنى الترحيب بالأستاذ "جارفث ريد" Carveth Read فى محراب البراجماتية خصوصًا نظريته المعرفية التى وردت فى كتابه الرائع "ميتافيزيقا الطبيعة" الطبعة الثانية الملحق "أ". لندن، مؤسسة بلاك (١٩٠٨)، كذلك يحوى كتاب "فرانسيس هاوجونسون" "ما الواقع" بوسطن، (١٨٩١) بعض الإشارات الهامة إلى البراجماتية. ويعد كتاب "التحليل النفسى للفكر" لمؤلفه "إرفنج، ميللر" Irving E. Miller نيويورك، ماكملان، (١٩٠٩) من أفضل الكتب التى تناولت البراجماتية، على الرغم من أنه لم يستعمل كلمة البراجماتية على الإطلاق. ولا أستطيع تجاهل المقالات الرائعة التى كتبها "نوكس" Knox فى المجلة الفلسفية عدد أبريل (١٩٠٩).

لا أدعى أننى قمت بالرد على من نقد تفسيرى "للحقيقة" مثل الأساتذة "تايلور" و"لنجوى"، و"جاردنر"، و"باكويل"، و"كريتون"، و"هيبن"، و"بارودى"، و"كاروس"، و"لالاند"، ومنتريه، و"ماكتاجارت"، و"مور"، و"لاد"، وآخرين[١].
أعتقد أن معظم هؤلاء النقاد قد أخفقوا فى إدراك الموضوعات التى يحاولون نقدها إدراكًا كاملاً، وأرى أن معظم الصعوبات التى قد واجهتهم قد تمت إزالتها من الشروحات والتفسيرات التى قدمتها فى هذا الكتاب.

(١) – تايلور Taylor، باكويل Bakewell، كريتون Creighton، لفجوى Lovejoy، هيبن Hibben، بارودى Parodi، جاردنر Gardiner، سالتر Salter، كاروس Carus، لالاند Laland، مينريه Mentre، ماكتاجارت Mctaggart، مور Moor، لاد Ladd. (المترجم).

- ١ -

وظيفة الإدراك[١]

لا يعد هذا البحث (باستعمال التفرقة المألوفة لدى قراء الأستاذ "شادوورث هدجسون") عن كيف يحدث الإدراك وإنما عن ما الإدراك[٢]. ويتحقق عادة ما نسميه أفعالاً معرفية أو إدراكية من خلال ما نسميه العقول وأفعالها، سواء كان هناك نفوس متصلة بهذه العقول أو لا. والواقع لا توجد صلة فى هذه المقالة بالعقول أو النفوس أو بأى عمل يمكن أن تقوم به؛ إذ نفترض ببساطة فى هذه المقالة أن الإدراك قد تم بطريقة معينة، ثم نحصر أنفسنا فى السؤال عن العناصر التى يحويها والعوامل التى يتضمنها.

لما كانت المعرفة وظيفة الوعى، كان العامل الأول الذى تتطلبه وجود "حالة من الوعى" التى يحدث بها الإدراك. وإذا كنت قد استخدمت فى مواضع أخرى كلمة "الشعور" لأصف بشكل عام كل "حالات الوعى بالذاتية" ودون تحديد لوظيفتهم الممكنة، أستطيع القول إن أى عناصر أخرى قد يتطلبها أى فعل إدراكى بجانبه، إنه يحتاج على الأقل لوجود "شعور معين" أو حالة شعور. [وإذا شارك القارئ فى الرفض السائد الآن لكلمة "الشعور"، فإنه يستطيع استبدال كلمة "الفكرة" بها أينما استخدمتها بالمعنى الذى استخدمها به

---

(١) انظر مجلة الجمعية الأرسطية، ديسمبر، ١٨٨٤، وسبق النشر فى مجلة "العقل" الجزء العاشر (١٨٨٥). ولم يتم إجراء أى تعديلات على هذه المقالة والمقالات التالية إلا بعض المراجعات اللغوية التى تمثلت فى حذف ما هو زائد عن الحاجة.

(٢) هدجسون، شادوورث (١٨٥٢-١٩١٣) من مؤسسى "الجمعية الأرسطية" أكبر جمعية فلسفية فى إنجلترا. تصحيح مسار كانط وإكماله بأرسطو، إنكار وجود حقيقة وراء الظواهر، أهم علم له "ميتافيزيقا التجربة". (المترجم).

"جون لوك" أو يستخدم عبارة "حالة من الوعى" أو يستخدم أخيرا كلمة الفكر أو حالة فكرية].

لقد لوحظ اتفاق الفكر البشرى على أن بعض "المشاعر" معرفة وبعضها وقائع بسيطة لها صفة ذاتية، وليس هناك وظيفة أو عملية للتعالى الذاتى تكون متضمنة فى كونها عناصر معرفية. بذلك يتحدد دورنا مرة أخرى، ولن نسأل عن كيف يكون التعالى الذاتى ممكنًا؟ وإنما نسأل فقط كيف تأتَّى للفهم العام أن يحدد بعض الحالات التى لا يفترض أنها ممكنة بل فعلية؟ وما العلامات التى يستخدمها الفهم العام للتمييز بين هذه الحالات والحالات الأخرى؟ باختصار يعد بحثنا فصلاً فى علم النفس الوصفى وليس شيئًا آخر على الإطلاق.

لقد بدأ "كوندياك" بحثه بوضع فرضه المشهور عن "تمثال" يتعرض لمشاعر متنوعة[1]، وكان الشعور بالرائحة أول هذه المشاعر. وحتى نتجنب كل التعقيدات الممكنة بالنسبة للنوع، دعنا لا ننسب للتمثال ملكية شعورنا المتخيل ونفترض أنه لا يرتبط بأى مادة أو يوجد فى أى نقطة مكانية، وإنما ترك معلقًا فى الفراغ، كما لو كان قد نشأ بالأمر المباشر من إله قال له كن فكان. دعنا نفترض أيضا وحتى نتجنب الاشتباك مع الصعوبات المتعلقة بالطبيعة المادية أو النفسية لموضوعه، ألا نسميه شعورًا بالرائحة أو بأى شىء محدد، ونفترض أنه مجرد الشعور بموضوع ما أو "ك" مثلاً. وما قد يعد صادقًا بالنسبة إليه فى هذه الحالة المفترضة، لا يكون أقل صدقًا حين

---

(١) كوندياك، أتين يونيه دى (١٧١٥-١٧٨٠) فيلسوف مادى فرنسى، أعجب "بجون لوك" وتابعه فى تحليل ملكات النفس الإنسانية، اعتبر إرادة الإنسان وذهنه مجرد تفسيرات فى تراكم الانطباعات الحسية والارتباطات الناشىءة عن تنبيه أعضاء الحس. أهم مؤلفاته "محاولة فى نشأة المعارف الإنسانية" (١٧٤٦)، "رسالة فى الإحساسات" (١٧٥٤)، "رسالة فى المذاهب" (١٧٤٦) "اللغة والحسابات" (١٧٥٨). (المترجم).

يوصف به فى أى حالة جزئية أخرى (مثل الرائحة أو الألم أو الشعور بالصلابة) قد يفترضها القارئ.

إذا كان هذا الشعور بالموضوع "ك" يعد المخلوق الوحيد للإله، فإنه يشكل بالفعل العالم كله. وإذا أردنا تجنب الاعتراضات التافهة من قبل الذين يقولون إن الشعور وعدم الشعور شيء واحد، ونسمح بقصر فترة الشعور كما يرغبون، فإن هذا العالم يحتاج فقط أن يستمر لمدة متناهية فى الصغر[1]. لذلك يتم اختزال الشعور المقصود إلى قدر ضئيل جدًا، ويجب أن يحدث الإدراك ووظيفته الإدراكية فى هذه اللحظة المختصرة والمحدودة جدًا من حياته، وهى حياة لا تسبقها لحظات أخرى من الوعى أو تلحق بها.

السؤال الآن هل يستطيع شعورنا المحدود والقصير إذا وجد فى الكون وحده (حيث يفترض بعض النقاد والنفسيين أن وجودنا ووجود الله خارج الموضوع) أن يقال إن له وظيفة إدراكية؟ إذا كان لابد من وجود شيء يعرف حتى يمكن أن تعرف، فماذا يكون هناك وفق هذا الافتراض؟ قد يقال يوجد محتوى الشعور "ك"، ولكن أليس من الصحيح تسمية هذا "بصفة الشعور وليس بمحتواه". ألا تعنى كلمة "محتوى" أن الشعور قد عزل نفسه بوصفه فعلاً عن محتواه بوصفه موضوعًا؟ أليس من الأسلم أن نفترض أن

---

(١) تعد نسبية المعرفة المقصودة هنا من أغرب الخرافات الفلسفية. إن الاستشهاد بالوقائع والحكم عليها يعود إلى خصائص النسيج العصبى الذى يتعرض فترة طويلة للإثارة. يؤكد المرضى الذين يعانون من مرض، نيورالجيا (neuralgia) (ألم حاد فى أعصاب الرأس والوجه، المترجم) أن المرض يظل أياما طويلة مستمرا، يؤكدون لنا أن حدود هذا القانون العصبى قابلة للامتداد والاتساع. فإذا فرضنا أننا نستطيع الشعور مدة طويلة ويستمر إلى الأبد قائما، فما الحجة المنطقية أو النفسية التى تثبت أنه لن يتم الشعور به طالما كان موجودا، ويظل الشعور قائما طوال الزمن؟ يبدو أن السبب لموقفنا المقاوم هو نفورنا من الاعتقاد فى وجود مثل هذا الشعور، ومقاومة الاعتقاد بالسماح له بالوجود إلى الأبد، وتصبح معرفته مملة وطويلة وبالتالى لن تكون هناك معرفة به على الإطلاق.

الصفة "ك" لشعور ما هى المقصود بالشعور نفسه بالصفة "ك"؟ تعد الصفة "ك" واقعة ذاتية يحملها الشعور داخله أو داخل نسيجه، فإذا ما أراد أحد رفع شأن هذه الواقعة البسيطة بتسميتها معرفة، طبعًا لن يمنعه شيء. ومع ذلك دعنا نأخذ بالاستخدام العادى، ونطلق اسم معرفة على إدراك الوقائع التى توجد مستقلة عن الشعور الذى يدركها. ويرفض الفهم العام تسمية محتوى الشعور واقعًا إذا لم يكن هذا المحتوى موجودًا فى العالم، ويعتبر هذا المحتوى الذى لا يوجد فى أى مكان فى العالم أحد المكونات الذاتية للشعور أو ما يسميه حلم الشعور.

يجب أن يتجاوز الشعور نفسه حتى يكون إدراكًا بالمعنى المحدد للكلمة. ويجب أن نتوكل على الله ليخلق عالمًا مستقلاً عنه لكى يتطابق مع صفته الجوهرية "ك". ويستطيع بذلك وحده أن يتخلص من المثالية الذاتية. وإذا ما تشابه الواقع المخلوقٍ مع صفة الشعور "ك" فنستطيع القول إن هذا الشعور من جانبنا يكون مدركًا للواقع.

قد يتم الهجوم على هذا الجزء الأول من دعوتى، ومع ذلك اسمحوا لى بكلمة أخيرة قبل قيامى بالدفاع عنه. لقد أصبح الواقع الضامن لنا لتسمية الشعور إدراكًا، ولكن ما الضمان المتوفر لنا لتسمية أى شيء واقعًا؟ تتمثل الإجابة الوحيدة فى اعتقاد الباحث أو الناقد، فيجد نفسه فى كل لحظة من لحظات حياته يعتقد فى وجود بعض الوقائع حتى لو ثبت له مستقبلا أن الوقائع التى كان يعتقد فيها مجرد أوهام. فأينما يجد أن الشعور الذى يحدث له يمثل ما يعتبره واقعا، فإنه يجب بالطبع أن يعترف بأن الشعور ذاته إدراك. وسنجد نحن أنفسنا هنا أن حملا كبيرا نتخفف منه إذا ما سمح لنا أن ننظر إلى الوجود بهذه الطريقة المؤقتة والنسبية. يجب أن يضع كل علم من العلوم بعض الفروق. وليس أصحاب الأحكام النظرية إلا مجموعة من الفانين المعرضين للخطأ. وحين يدرسون وظيفة الإدراك فإنهم يدرسونها بنفس

الوسائل المتوفرة لديهم. وعندما نعرف أن "النافورة" لا تستطيع أن ترتفع أعلى من مصدرها يجب أن نعترف على الفور أن النتائج التى نتوصل إليها تخضع دائما لإمكانية وقوعنا فى الخطأ. وأقصى ما نستطيع قوله فى هذه الحالة إن ما قد نقوله بالنسبة إلى مسألة الإدراك يكون صحيحا بنفس القدر الذى يتصف به أى قول آخر من أقوالنا بالصواب. وإذا ما وافق من يسمعوننا على ما نقصده "بالموجودات"، فإنهم قد يوافقوننا أيضا على صحة مذهبنا حول الطريقة التى يتم بها معرفتها.

نلتزم فى معالجتنا للمسألة بروح هذه الملاحظات. وننكر كل الوظيفة المعرفية لأى شعور لا نعتقد فى وجود صفة أو مضمون له خارجه أو داخله. ونستطيع تسمية هذا الشعور حلما إن شئنا. ونرى مستقبلا إن كان فى إمكاننا تسميته متخيلا، أو خاطئا.

نعود إلى مذهبنا. قد يعترض البعض الآن وبصورة مباشرة عن "كيف يشبه الواقع شعورًا؟" ونستطيع أن ندرك الآن مدى الحكمة فى تسمية صفة الشعور بالرمز الجبرى له، وتجنب صعوبة القول بالتماثل بين حالة باطنية داخلية وواقع خارجى، ونترك الفرد حرا فى اختيار الواقع الذى يريد مشابهته بشعور معين- قد لا يكون شيئا خارجيا ومجرد شعور آخر مثل الشعور الأول- كمجرد الشعور "ك" مثلا.

يعترض الفلاسفة الذين يرون أن "الفكر" بمعنى "المعرفة بالعلاقات" يمثل كل شىء فى الحياة العقلية.. ويكون من لديه مجرد وعى مشعور به أفضل ممن لا وعى له على الإطلاق. وتعد مثل هذه العبارات شائعة فى أيامنا لدى من يدعون السير على خطى "كانط" و"هيجل" بدلا من السير وراء المفكرين الإنجليز. يعتبر "الإدراك الحسى المنفصل عن الإدراكات الأخرى" وليس له أى علاقات أو صفات لا شىء على الإطلاق، ولا ندركه إلا إذا استطعنا إدراك الفراغ؛ إذ يكون بطبيعته متغيرا، لحظيا، غير قابل للتحديد (إذ حين نحدده يكون قد صار شيئا آخر) غير قابل للمعرفة، وسلب

لإمكانيتها. وإذا ما حذفت من الشيء الذى نعتبره موجودا كل الصفات التى تكونت له من العلاقات لن نجد شيئا يبقى أمامنا.

تم اقتباس هذه العبارات السابقة من الكتابات العديدة للأستاذ "جرين"، وليس هناك أى قيمة فكرية لها[1]. لا يعتبر شعورنا المفترض المحدود والضئيل مهما كانت قيمته المعرفية بوصفه معرفة أو حلما مجرد صفر نفسى؛ إذ يعد واقعة باطنية إيجابية ومحددة بصورة كاملة ولها صورتها الخاصة. حقيقة يوجد العديد من الوقائع الفكرية التى لا تتصف بهذه الصفات. ومع ذلك يستطيع الشعور أن يعرفٍ "ك" إذا كان "ك" واقعا وإن كانت معرفته تعد بسيطة جدا. فلا يعرف تاريخاً له أو يحدد مكانه أو يستطيع تصنيفه أو تحديده وتسميته، كذلك لا يستطيع معرفة نفسه بوصفه شعورا أو مقارنة نفسه مع المشاعر الأخرى أو يقدر مدته وزمنه، يكون - باختصار، إذا لم تكن له صفات غير تلك الصفات - شيئاً لا قيمة له ولا حول ولا قوة له.

ومع ذلك إذا ما تم وصفه بهذه الصفات السلبية، ولا يستطيع أن يقول شيئا عن نفسه أو عن شيء آخر، فبأى حق نرفض وصفه بأنه "صفر" نفسى؟ ألا يكون العقليون على حق؟

يكمن حل هذا الإشكال إذا دققنا النظر فى معنى كلمة "عن" التى تبدو سهلة وبريئة المظهر. ويبدو فى الوقت نفسه حلا بسيطا إذا تم تحليل معنى الكلمة بصورة مباشرة وواضحة، وتعد الفقرة التالية من كتاب "جون جروت" "كشف الفلسفة"، (لندن ١٨٦٥ ص٦٠) أفضل ما قدم عرضا لهذا الحل[2].

---

(١) جرين، توماس هل (١٨٣٦-١٨٨٢) زعيم الهيجليين الجدد فى إنجلترا وإسكتلندا. هيجلى مثالى. أهم أعماله "مقدمة فى الأخلاق" (١٨٨٣) الواقعى عند جرين هو المتصل بشيء آخر وهذه العلاقة من عمل الذهن الذى ليس مجرد نتاج الإحساسات. قال بالوعى العقلى. (المترجم).

(٢) جون جروت، Jhon Grote. (المترجم).

يقول "جروت": يمكن أن تتم معرفتنا بطريقتين، بمعنى آخر نستطيع الحديث عن الموضوع بطريقتين من طرق المعرفة، ونعبر عنهما بعبارتين؛ فنستطيع القول "نعرف هذا الشيء كأن يكون رجلا مثلا.. أو نقول "نعرف كذا وكذا عن الشيء أو الرجل مثلا. تفرق اللغة دائما وفق تركيباتها النحوية بين الطريقتين أو العبارتين والمقصود بمفهوم المعرفة. تقصد الطريقة الأولى المعرفة بما هو ظاهر أو مألوف، وترتبط بالظواهر الحسية، وأقل قيمة فكرية من الثانية. وتمثل معرفة شيء معين عن طريق ظهوره أمام الحس أو عن طريق تمثله وإعادة تصوره كمجرد فكرة. المفهوم الثانى للمعرفة نعبر عنه فى أحكامنا والقضايا، ويكون مجسدا فى التصورات أو فى المفاهيم دون وجود الموضوع المقصود أو مثوله أمامه. ويعد فى أساسه المفهوم النظرى للمعرفة. والحقيقة ليس هناك سبب يمنع التعبير عن معرفتنا بأى طريقة منهما مهما كان نوعها بشرط ألا نخلط فى التعبير عنهما أو عن المفهومين بعبارة واحدة أو النظر إليهما بمنطق واحد.

فإذا كان الشعور بالموضوع "ك" معرفة من نوع التعارف أو المباشرة، فإن محاولة استخراج أى حكم عن شيء آخر أو حتى عن نفسه يشبه محاولتنا حلب الماعز الذكر لنحصل على اللبن منه! ويعد من الظلم وعدم الإنصاف أن نتحامل عليه بعد فشلنا ونسميه "صفرا" نفسيا تماما مثلما نصف بعد محاولاتنا الفاشلة للحصول على اللبن كل فصائل الماعز بعدم قدرتها على إدرار اللبن. والمشكلة أن كل محاولات المدرسة الهيجلية إلغاء الإحساس البسيط وإبعاده من كل مجالات الفلسفة مؤسس على مثل هذا الاستنتاج الفاسد. لقد كان صمت الحس وعدم قدرته على إصدار الحكم سببا فى اعتباره لا معنى له ومبررا لازدراء دارس الفلسفة له وإلغاء وجوده. حين ينظر إلى الموضوع كصفة لكل الحالات العقلية الأخرى المختلفة عن الإدراك الحسى، فإنه من السهل وصف هذا الإدراك الأولى البسيط بأنه لا معنى له ولا قيمة، ويتم التخلص منه بوصفه لا مفهومًا وغير مقبول. السؤال الآن: ألا يختفى الوضوح تماما إذا ما استمر هذا الخلط الدائم بين المعرفة

"المباشرة" والمعرفة "عن"؟ وعندما تصل معرفتنا عن الأشياء كمالها المعقد الذى لا ينتهى أبدا، ألا نحتاج إلى معرفة المزيد عن تلك الأشياء معرفة مباشرة؟

يقدم لنا الشعور البسيط موضوعنا (هذا)؛ فإذا ما تم ربطه بمشاعر سابقة تم تذكرها، فإن موضوعه قد يصبح موضوعا أو محمولا فى معرفة، تدرك العلاقات التى بينه وبين الموضوعات الأخرى التى قد تعرفها المشاعر الأخرى السابقة، وحينئذ يصبح الشعور "ك" له اسم ولا يعود صامتا. يكون لكل اسم كما يعرف دارس المنطق ما يشير إليه. وتكون الإشارة دائما إلى واقع معين أو مضمون ما. ويكون له علاقاته الداخلية غير المحللة، مثل "ك" الذى من المفترض أن يعرفه إحساسنا الأوَّلِى. ولا تكون القضية معبرة عن علاقة ممكنة إلا إذا كانت على معرفة أولية بمثل هذه "الوقائع" أو بمثل هذه المحتويات، فإذا كان "ك" رائحة أو ألما فى الأسنان أو إحساسا معقدا مثل رؤية القمر على سطح الماء، فإنه لا بد أن يأتى على هذه الصورة البسيطة، ويرتبط مباشرة بالقصد الأول قبل الحصول على أى "معرفة عنه"، وتتمثل هذه المعرفة به فى معرفته مضافا إليها السياق الخاص به، وإذا لم يوجد فلن يمكن أن يضاف شىء أو يوجد سياق يمكن إضافته[١].

نعود بعد الانتهاء من مناقشة هذا الاعتراض إلى بحثنا. إذا كان فى الكون أى "ك" غير "ك" الذى فى الشعور، فإن الأخير يكون له إدراك مباشر مع كائن خارج ذاته، يصبح من الصعب لكونه مجرد إدراك حسى تصوره

---

(١) إذا ما قابل "ب" "أ" وسأله متعجبا "ألم ترَ أخى على السلم فى أثناء صعودك؟" نتوقع أن يجيب "أ" قائلا لقد رأيته ولم أكن أعرف أنه أخوك"؛ إذ لا يمحى الجهل بالأخوة الرؤية أو القدرة عليها. وحتى تتسق نظرية من ينكرون إمكانية معرفتنا بالوقائع التى لا تكون لنا علاقة بها قبل أن نعرفها، يجب أن يقولوا إن "أ" إذا لم يكن مدركا لعلاقة الأخوة بين الرجل الذى قابله على السلم والفرد "ب"، فإنه من المستحيل أن يستطيع رؤيته أو ملاحظته على الإطلاق.

قابل للتحسن أو الزيارة. فيكون كاملا بذاته، ويفرض علينا (ما دمنا نرفض تسميته معرفة) لا أن نقول فقط إن الشعور إدراك، وإنما نقول إن كل صفات الشعور، طالما كان هناك شيء خارجها تشبهه، تعد مشاعر بصفات للوجود وإدراكات حسية لواقعة خارجية.

ويلاحظ أن أهمية هذا التوضيح لوظيفة الإدراك تكمن في اكتشاف أن "ك" لا توجد فى مكان آخر غيره، ولا نستطيع فى حالة عدم اكتشافنا هذه أن نتأكد من أن الشعور كان معرفة أو إدراكا. وإذا ما لم يوجد شيء فى الخارج يمكن اكتشافه، فإننا يجب أن نعتبر هذا الشعور حلما. مع ذلك لا يستطيع الشعور نفسه القيام بالاكتشاف. ليس "ك" الخاص به إلا "ك" الذى حصل عليه، وليست طبيعته جزءا يتبدل عن وظيفة معرفية ذاتية يمكن أن تضاف إليها أو تسلب منها؛ فالوظيفة عرضية، تركيبية وليست تحليلية، تقع خارج الوجود وليس داخله[1].

ينطلق الشعور مثلما تنطلق البندقية، فإذا لم يكن هناك ما يتم الشعور به أو ما يتم التصويب نحوه فإنه لا يفعل شيئا. وإذا ما ظهر أمامها شيء، لا تنطلق البندقية بل تصيب، ولا يشعر الشعور بل يعرف.

---

(١) قد يكون من الغرابة اعتبار الوظيفة عرضية. ومع ذلك لا أعرف كيف يمكن التخلص من هذه الغرابة.. وحل الأشكال. فإذا ما بدأنا من "الواقع"، وسألنا كيف يصبح معروفا، لا نستطيع الإجابة إلا بالقول بوضع شعور يعيد بناءه بطريقته الخاصة. كذلك إذا ما بدأنا من "الشعور" وسألنا هذا الشعور كيف يستطيع أن يعرف، لا نجيب إلا بوجود واقع يعيد تشكيله بصورة عامة. يظل المعطى الذى نبدأ منه فى كلتا الحالتين كما هو لا يتغير. ويغيب علينا إدراك الفرق بسبب الغموض اللغوى بين كيفية الشعور والشعور بالكيفية، بين استقبال معرفة الواقع وبين إعادة بنائها. ومع ذلك علينا أن نعترف فى النهاية أن مفهوم المعرفة الحقيقى يتضمن ثنائية العارف والمعروف ولا وسيط بينهما. انظر كتاب "باون" (Bowne) الميتافيزيقا، نيويورك، ١٨٨٢، ص٤٠٣، ومقالات متنوعة فى كتاب "لوتزه" (Lotze) المنطق، ص٣٠٨ [وتعدّ كلمة عدم الوساطة (Unmediated) كلمة أسيء استخدامها].

قد يثير هذا التشبيه السابق اعتراضا أكثر قوة من كل الاعتراضات السابقة؛ فحين نرى "ك" الحقيقى الواقعى، وننظر إلى الشعور به أو بهذا الموضوع، ونقول إن سبب تشابههما أن أحدهما يعرف الآخر فكيف يحق لنا القول بذلك قبل أن نعرف أن هذا الشعور بالموضوع "ك" يعنى أو يمثل هذا الموضوع "ك" الخارجى نفسه؟ لنفترض أن الواقع الذى أمامنا يوجد به أكثر من "ك" واحد، ويوجد عدد من "الكافات". فإذا انطلقت البندقية وأصابت نستطيع أن نعرف أى منها أصيب، ولكن كيف نستطيع أن نميز الشعور الذى يعرف؟ إنه يعرف الواحد "ك" الذى يمثله، ولكنه لا يوضح أى واحد منهم. إنه يماثل فقط، ويماثل دون حياد. ولا تعنى المماثلة أنه يماثل الكل أو ينوب عن الكل. يماثل البيض بعضه بعضًا، ولا يعنى ذلك أنه يعرف بعضه بعضًا، فإذا ما قلت أن ذلك لا يحدث لأن "البيض" ليس له مشاعر، ولا تكون البيضة شعورا، فإن عليك أن تتخيل العالم لا يتكون من شىء غير آلام الأسنان مثلا، وتشبه مشاعر الآلام بعضها شبها دقيقا، فهل تعرف المشاعر كل منها الآخر؟

يختلف الوضع بين الحالة التى تكون فيها "ك" مجرد صفة خالصة مثل ألم الأسنان وبين الحالة التى تكون فيها "ك" موضوعا فرديا حسيا. لا توجد وسيلة عملية لتقرير ما إذا كان الشعور بالصفة الخالصة يعنى تمثيلها أم لا. لا يستطيع عمل شىء للصفة غير تمثيلها لأن الصفة المجردة تعد شيئا لا يمكن المساس به أو عمل شىء له. ويكون من الصعب إدراك ما ليس له محتوى أو سياق أو بيئة أو ما هو مجرد فكرة أفلاطونية. كذلك من المتعذر محاكاة هذه الصفة أو نسخها، وإذا ما تم نسخ صورة منها (وإن كان من المستحيل) فليست هناك علامة أو دلالة أو نتيجة قد تتبدل سواء مثّل الشعور هذه الصورة أو تلك أو شابه هذه الصفة فقط دون قصد تمثيلها أو الإنابة عنها.

إذا ما افترضنا وجود تعدد حقيقى للنسخ الخاصة بالصفة "ك"، وننسب الكل منها "المحتوى" أو السياق الذى يميزها عن الأخرى. ونبدأ تمييز النسخة التى يعرفها الشعور بتطبيق مبدأ المشابهة على "المحتوى" أيضا، ونقول "يعرف الشعور المحتوى الذى يماثله". ومع ذلك يظهر السؤال مرة أخرى: هل النسخ والمماثلة معرفة؟ تبين البندقية أى "ك" تشير إليه وتصيبه حين تحطمه أو تهشمه. وإلى أن يستطيع الشعور أن يبين لنا إلى أى "ك" يشير أو يعرف، فلماذا لا نكون أحرارا أن ننكر إشارته لأى "ك" واقعى أو معرفته به، ونؤكد أن كلمة المشابهة لا تصف إلا علاقته بالواقع؟!

يبين لنا كل شعور فعلى – مثله مثل البندقية وبصورة واضحة – إلى أى "ك" يشير، ويتم تقرير المسألة فى الحالات العملية والواقعية بعنصر جديد لم نشر إليه حتى الآن. دعنا ننتقل من المجردات إلى حالات ممكنة التحقق. ونسأل حاكمنا (الإله مثلا) أن يشكل لنا عالما أوسع من عالمنا. يجعلنى أحلم بموت إنسان معين. وبسبب موته فى الوقت نفسه. فكيف تقرر غريزتنا العملية بصورة تلقائية ما إذا كانت هذه الحالة إدراكا لواقع حقيقى أم مجرد واقع يشبه حلمى بالصدفة؟ وقد حاولت "جمعية البحث النفسى" البحث عن حل وتفسير عقلانى لمثل هذه الحالات.

إذا كان هذا الحلم الذى رأيته هو الوحيد من نوعه فى حياتى، وتختلف صورة الموت وسياقه فى الحلم عن صورة الموت الحقيقى وسياقه. ولم يدفعنى الحلم إلى القيام بأى عمل تجاه الموت فى الواقع، فإننا نعتبر هذا الحلم مجرد صدفة غريبة لا قيمة لها. فى حين أن الحلم إذا كان له سياق ممتد، وجاءت صورة أحداثه متفقة فى كل شىء مع صور وأحداث الموت الذى يحدث فى الواقع. وكانت هذه الأحلام تحدث دائما طوال حياتى، وتكون كاملة من بدايتها إلى نهايتها، وتعودت بعد يقظتى أن أتصرف كما لو كانت حقيقية، فيجب الاعتراف فى كل الأحوال بامتلاكى لقدرة تجعل أحلامى تعنى بصورة غامضة تلك الوقائع التى تصورها. ولا تكفى كلمة "صدفة"

أو "المصادفة" فى تفسير مثل تلك الحالة. وتتبدد كل الشكوك تماما إذا ما ظهر أن من خلال الحلم تكون لدى القدرة على التدخل فى الواقع، وجعل أحداثه تسير فى هذا الاتجاه أو ذاك وفقا لمجريات الحلم وحوادثه. حينئذ يكون من المؤكد أن كل من ينتقدنى وذاتى الحالمة يتعاملان مع شىء واحد.

وهكذا يقرر كل الناس المسألة ولا يختلفون حولها، وتمثل عملية حدوث نتائج الحلم فى العالم الواقعى والتشابه بين العالمين المعايير التى يستخدمونها بصورة تلقائية[1].

لا نحتاج لإثبات حقيقة أن كل شعور يحتاج إلى فعل معين تظهر فيه نتيجته. تؤثر مشاعرى (أفكارى) على الوقائع الموجودة فى عالم الناقد، فإذا لم يستطع هذا الناقد أن يثبت أن مشاعرى لا تشير إلى هذه الوقائع التى تؤثر فيها، فكيف يستطيع الاستمرار فى شكله فى أننا، أى هو وأنا، ندرك نفس العالم الواقعى؟ إذا ما تم القيام بالفعل فى أحد العوالم، فإنه يجب أن يكون هو

---

(١) قد يعود المعترض إلى القول، ويعد محقا فى هذا، إن مع افتراضنا أن الحلم يعكس العالم الواقعى بصورة كاملة، وجاءت كل الأفعال التى حدثت فى الواقع مطابقة لتلك التى تم الحلم بها، فإن ذلك لا يعنى إلا مجرد وجود نوع من الانسجام أو التشابه. ولا يعنى إطلاقا أن ما جاء فى عالم الحلم يشير مباشرة إلى حوادث العالم الواقعى الذى تمثل كل حوادثه نسخا منه. يقودنا هذا الاعتراض إلى التعمق فى الميتافيزيقا. لا أستطيع التقليل من أهميته، وأجد من الإنصاف القول إن تعاليم زميلى "د. جوزايا رويس" لم أفهمها فهما كاملا. ولم تكن وجهة نظرى العملية والنفسية واضحة أمامى كما هى الآن. وآمل أن يجد النقد الأساسى الذى قدمه الدكتور "رويس" لوظيفة الإدراك طريقه إلى النور [وأشير هنا إلى كتاب "رويس" الجانب الدينى للفلسفة" الذى على وشك الصدور]. يشير هذا الكتاب الرائع إلى أن مفهوم "الإشارة" يتضمن وجود "عقل شامل". يحوى كلاً من الموضوع "ك" الحقيقى، وصورة "ك" العقلية. ويستخدم الثانى كرمز يماثل الأول. لم أستطع فى ذلك الوقت دحض هذا الرأى. وأخيرا وتحت تأثير الأستاذ مللر D. Miller (انظر مقالة "معنى الصواب والخطأ". المجلة الفلسفية عام (١٨٩٣) الجزء الثانى ص٤٠٣). وجدت أن من الممكن أن تقوم "الوسائط" بدور بين العالمين يشبه الدور الذى يقوم به العقل الشامل.

العالم المقصود من الشعور، وإذا حدث فى عالم آخر، فإنه يكون العالم الذى يحتله الشعور فى العقل. إن لم يكن لشعورك أى نتيجة مؤثرة فى عالمى، أعتبره منفصلا عن عالمى، وأصفه بأنه مثالى أو ذاتى، وأنظر إليه بوصفه منتميا إلى عالم الأحلام. إذا لم يدفعك ألم أسنانك أن تسلك مثلى حين أشعر بألم الأسنان أو تقول "أعرف الآن كيف تعانى وتتألم" أو "تصف لى العلاج" ليس أمامى إلا إنكار قدرتى على إدراك شعورك مهما كانت درجة تشابهه مع شعورى؛ فليس هناك دلالة تعين على إدراكه، ووجود هذه الدلالة يعد ضروريا لاعترافى بوجوده.

يجب أن تؤثر فى عالمى قبل اعتقادى أنك تقصده، وأن تؤثر فى جانب منه قبل اعتقادى أنك تقصد هذا الجانب. ولا أستطيع أن أكون على يقين أنك تعنى نفس ما أعنيه، قبل أن تقوم بنفس الفعل الذى كنت أقوم به إذا كنت مكانك. حينئذ أستطيع أن أعتقد بصورة جازمة أننا لا نفكر فقط فى نفس الواقع، وإنما نفكر فيه بنفس الطريقة، وفى نفس الجانب الذى نقصده منه، وفى وجوده ككل.

لا نستطيع الشك إطلاقا فى وجود مشاعر جيراننا أو أن نجد أنفسنا نمارس دور الناقد كما نفعل فى هذه المقالة، دون التأثيرات العملية لمشاعر جيراننا على عالمنا. يعد بناء الطبيعة بناء خاصا جدا، فتوجد فى عالم كل فرد منا موضوعات معينة تسمى أجسادا إنسانية تتحرك حول موضوعات أخرى وتؤثر فيها. وتعد المناسبات التى تؤدى إلى قيامهم بالأفعال نفس المناسبات التى قد نقوم بها إذا ما كانت أجسادنا تحتل نفس موضعهم. يقولون الكلمات ويقومون بالحركات التى إذا مارسناها تكون لدينا مجموعة من الأفكار المحددة الكامنة وراءهم. فأعتقد أن لديك مفهوما أو فكرة عن النار، حين أراك تسلك نفس السلوك الذى أسلكه تجاه النار المشتعلة فى غرفتى. فتحرك جمراتها وتقترب منها وهكذا... ومع ذلك يدفعنى هذا إلى اعتقاد أنك إذا كنت تشعر "بالنار" فإنها "النار" التى أشعر بها. فى حقيقة الأمر إذا التزمنا

بالنقد النفسى فليس بواسطة تشابه الواقع مع الشعور نكتشف الواقع الذى نعنيه أو نقصده؛ إذ نصبح أولاً على وعى بالواقع الذى نقصده ثم نفترض أنه الواقع الذى يشبه وعينا أو شعورنا. فنرى نفس الموضوعات، ونشير إليها بطرق مختلفة، ونتعامل معها، ثم نثق بعد ذلك فى تشابه مشاعرنا مع الواقع ومع بعضها البعض. الواقع أنها مسألة لا يمكن حسمها من الناحية النظرية، وإذا ما كان هناك إنسان مجنون يهيننى ويؤذى جسدى، فإن التساؤل عما إذا كانت رؤيته لجسدى تشبه رؤيتى - أو أن الجسد الذى قصد ضربْه ليس جسد إنسان فى تصوره، يعد بحثا نظريا - يختلف عن نظرتى للمسألة؛ إذ تمحى النظرة العملية كل هذه الخيوط الميتافيزيقية العنكبوتية. إذا كان ما يتصوره فى عقله ليس جسدى، فلماذا نسميه جسدا على الإطلاق؟ يتم استنتاجى لعقله كحد ننسب إلى وجوده الأشياء التى تحدث. ويعد الاستنتاج زائفا ولا معنى له إذا كان الحد الذى تم استنتاجه منفصلا عن ارتباطه بالجسد الذى أدى بى إلى استنتاجه من وجوده، ومرتبطاً بجسد آخر ليس جسدى على الإطلاق. وبعيدا عن الحيرة الميتافيزيقية عن كيف يستطيع عقلى وعقل المجنون أن يقصدا نفس الجسد، فإن الذين يرون أجساد بعضهم البعض، ويشتركون فى نفس المكان، ويفترشون نفس البقعة من الأرض، ويشربون نفس المياه، ويستنشقون نفس الهواء، ويتكلمون لغة واحدة، ويأكلون من طبق واحد، لن يعتقدوا إطلاقا من الناحية العملية فى وجود عوالم متعددة.

تختلف الحالة إذا كانت الحوادث التى تحدث فى أحد العقول لا تؤثر فى عالم الآخر. وهذا ما يحدث فى حالة الشعر والقصة الخيالية، فيعرف مثلا كل فرد منا "إيفانو" وقد يتردد نفر قليل من الناس فى الاعتراف إذا ما التزمنا بالقصة فقط وعدم النظر إلى وقائع تأليفها، بوجود العديد من شخصيات "إيفانو" المختلفة بقدر اختلاف العقول المدركة للقصة[١].

ولن نثبت حقيقة أن كل شخصيات "إيفانو" يشبه بعضها بعضًا بل على خلاف ذلك. أما إذا ما عدل أو بدّل أحد الأفراد فى نفس سرد الأحداث، وتردد هذا التبديل فى الحال فى كل الترجمات الأخرى. وأدى إلى حدوث تغيرات فإن من السهل أن نتفق جميعا على أن كل هؤلاء المفكرين الذى قاموا بهذه الترجمات كانوا يفكرون فى نفس "إيفانو" أى فى شخص واحد

---

(١) يعنى هذا عدم وجود أى "إيفانو" واقعى أو حقيقى ولا حتى "إيفانو" الذى كان فى عقل سير "والتر سكوت" حين ألف القصة. وليس هذا الشخص "إيفانو" فى القصة إلا الأول فى كل العوالم الخاصة "بإيفانو" حقيقة نستطيع أن نجعله "إيفانو" الحقيقى إذا شئنا، ثم نقول إن كل "إيفانو" آخر قد يعرفه أو لا يعرفه وفقا لإشارته له وتشابهه به أو لا. يحدث هذا بالعودة إلى سير "والتر سكوت" نفسه بوصفه المؤلف "لإيفانو" الواقعى والحقيقى، ونشكل منهما موضوعا مركبا معا. وليس هذا الموضوع بالطبع مجرد قصة بسيطة وخالصة. وتكون له علاقات ديناميكية مع عالم الخبرة المشترك لكل القراء؛ فلقد طبع "والتر سكوت" إيفانو" فى مجلدات نستطيع تداولها، ويمكن أن نشير إلى أى واحد منهم لنعرف مدى صحة وجهات نظرنا أو ترجماتنا أى إلى النسخة الأصلية التى كتبها "والتر سكوت" نفسه. نستطيع رؤية المخطوط الأصلى، باختصار نستطيع العودة إلى "إيفانو" فى عقل "سكوت" بوسائل عديدة فى عالم الخبرة الواقعية. وذلك شىء لا نستطيع القيام به بالنسبة إلى شخصيات "إيفانو" أو "ربيبكا" إذا نظرنا إلى القصص التى وردت بها بوصفها مجرد قصص خالصة لا صلة لها بظروف تأليفها وإنتاجها. إذن يكون لدينا دائما نفس المعيار، هل نستطيع الانتقال باستمرار من موضوعين فى عقلين إلى موضوع ثالث يبدو موجودا فى كلا العقلين، بسبب شعور كل عقل منهما بكل تعديل يحدث فيه من الآخر؟ إذا حدث ذلك نستطيع أن نعتبر الموضوعين الأولين مشتقين على الأقل من نفس الموضوع الثالث، ويمكن إذا كانا متشابهين اعتبارهما يشيران إلى واقع واحد.

بذاته، وأن هذه القصة الخيالية أو غير الخيالية قد شكلت عالما واحدا مشتركا بينهم.

قد يكون من المفيد بعد وصولنا إلى هذه النقطة أن نحاول إعادة صياغة المعنى الذى نقصده مرة أخرى. إذا كان الواقع الذى نشير إليه بالرمز "ك"، ما زال مضمونا من قبل شعور الناقد فإننا نستطيع القول إن أى شعور آخر يكون مدركا للواقع "ك"، شريطة قدرته على التشابه معه والإشارة إليه، يستطيع أن يظهر ذلك إما بتعديله للموضوع "ك" مباشرة، وإما بتعديل بعض الموضوعات الواقعية الأخرى التى يدرك الناقد مصاحبتها له. باختصار شديد يعرف الشعور بالواقع "ك" أى واقع يتشابه معه، ويقوم بالعمل فيه إما بصورة مباشرة وإما بصورة غير مباشرة؛ فإذا تشابه معه دون قدرته على العمل فيه كان حلما، وإذا ما استطاع العمل فيه دون تشابهه به كان خطأ[١].

---

(١) تعد الحالات التى يعمل فيها شعورنا على واقع يشبهه ولكنه لا يكون مقصودا منه من بين هذا النوع من الأخطاء. فمثلا لا أستطيع القول حينما أمسك بمظلتك فى اللحظة التى قصدت فيها الإمساك بمظلتى، إننى أعرف مظلتك أو مظلتى التى يشبهها شعورى. فلقد أخطأتهما معا... إلخ. لقد تحدثنا فى بحثنا حتى الآن كما لو كان الناقد عقلا مستقلا والشعور الذى يقوم بنقده عقلا آخر. ومع ذلك ربما يكون الشعور الذى يتم نقده والناقد الذى يقوم بنقده عبارة عن مشاعر سابقة ولاحقة فى عقل واحد، وهنا يمكن القول إننا نستطيع الاستغناء عن مفهوم "العمل" حتى نثبت أن النقد والشىء الذى يتم نقده يشيران إلى شىء واحد يقصدانه. نعتقد أننا نرى مشاعرنا الماضية مباشرة، ونعرف ما تشير إليه دون أى دليل. ونستطيع فى أسوأ الأحوال أن نركز انتباهنا إلى شعورنا الحاضر، ونجعله يشير إلى نفس الواقع الذى سبق أن أشار إليه أى شعور من مشاعرنا السابقة من قبل. لذا لا نحتاج هنا إلى "العمل" حتى نتأكد من أن الشعور وناقده يقصدان نفس الموضوع الواقعى "ك". الواقع إذا كان الأمر هكذا نكون قد تخلصنا من أصعب موضوعات بحثنا ومن الممكن أن لا نتوقف كثيرا عند هذه المسالة البسيطة. المهم أن نتمسك فى الوقت الحاضر بعلم النفس العملى ونتجاهل الصعوبات الميتافيزيقية.
ملاحظة أخرى: لا تحوى دعوتنا شيئا عن المبدأ العظيم للإدراك الذى وضعه الأستاذ "فرييه (Ferrien) ، فى تأسيسه للميتافيزيقا ويتم إتباعه من قبل كل "لفشته" يقول المبدأ إن المعرفة لا تتكون إلا إذا تمت معرفة "العقل العارف" والمعرفة ليست معرفة الموضوع "ك" فقط كما نقترح، وإنما الموضوع "ك" إلى جانب ذاتى العارفة أيضا. أى لا تتم المعرفة إلا بمعرفة العارف والمعروف. فى واقع الأمر لم يحلم الفهم العام باستخدام مثل هذا المبدأ حين يحاول التمييز بين الحالات الواعية العارفة وتلك التى ليست كذلك. إذا كان لمبدا "فرييه" أى صلة بموضوعنا فإنها تكون مع الإمكانية الميتافيزيقية للوعى بشكل عام وليس مع التكوين العملى للوعى الإدراكى. ولذا نستطيع أن نتخطاه دون الإشارة إليه.

أخشى أن يرى القارئ هذه الدعوة غير مهمة وواضحة بذاتها ولا تحتاج إلى كل هذه الأوراق. خصوصًا حين يرى أنها لا تنطبق إلا على المدركات الحسية، ولا تعير التفاتا إلى الأفكار الرمزية أو التصورية. وتعتبرها خارج ميدانها. حين يكون الواقع شيئا ماديا أو فعلا أو فكرة فى وعى الناقد، أستطيع عكسه أو تصوره فى عقلى والعمل والتفكير فيه- فى الحالة الأخيرة يكون بصورة غير مباشرة بالطبع- بمجرد إدراكه. ومع ذلك هناك العديد من المدركات التى لا تصور وقائع معينة أو تفكر فيها وتسمح بذلك بشكل عام.

نقصد فى كل ميدان من ميادين الفكر الرمزى أن نصل إلى استنتاجات أو نتحدث عن موجودات جزئية معينة دون أن يكون لدينا فى وعينا الذاتى أى مادة عقلية تمثلها أو تتشابه معها بأى صورة من الصور. نعرف هذه الأشياء عن طريق اللغة التى لا تؤثر فى أى وعى وراء صوتها وعن طريق لمحات جزئية بسيطة لبعض أجزاء السياق المحيط بها. وليس بأى تمثل أو تخيل مباشر لهم. فأكون متأكدا أن فى عقلى الحاضر توجد كلمات تشير إلى مادته الذاتية الخاصة به فقط. وتستمد معناها من كونها تشير إلى واقع معين يقع وراء أفق الوعى المباشر وإدراكه كما لو كان حدا نهائيا موجودا فى اتجاه معين تشير إليه الكلمات، ولكنها لم تؤد إلى معرفته مباشرة حتى الآن. فيكون موضوعها عادة عبارة عن شىء أنظر إليه عقليا ويوجد فى خلفية العقل تماما، مثلما أشير بإصبعى تجاه شىء موجود ورائى من فوق كتفى، دون النظر إليه كما لو كنت متأكدا من وجوده ورائى. تكون نتيجة الكلمات عبارة عن شىء موجود أشير برأسى إلى الأمام موافقة على وجوده على الرغم من عدم رؤيتى المباشرة له. لا أرى منه إلا الخرقة البالية التى تغلفه. ومع ذلك إذا ما اكتسبت هذه الخرقة البالية أو هذا التصور البسيط شعورا بالألفة والوجود، أشعر مباشرة أن كل ما ينتمى إليه يكون معقولا وموجودا.

يوجد إذن وعى مدرك لا يتشابه تماما مع ما يعرفه، ونستطيع أن نعبر عن الصيغة النهائية لدعوانا بالقول إن الإدراك يعرف الواقع الذى يشبهه أو يعمل فيه مباشرة أو بطريقة غير مباشرة. يعرف الفكر أو الشعور التصورى أى واقع معين حين ينتهى فعليا أو بالقوة فى "مدرك" يعمل فى هذا الواقع أو يتشابه معه أو يرتبط به أو بأحد الموضوعات المحيطة به. قد يكون هذا "الإدراك" الأخير إحساسا أو فكرة حسية، وأعنى حين أقول إن الفكر يجب أن ينتهى إلى هذا "المدرك" أنه يجب أن يؤدى إليه فى النهاية إما بالخبرة العملية إذا كان الشعور النهائى إحساسا أو بالمنطق إذا كان مجرد تصور فى العقل.

إذا التقطت أول كتاب صادفنى، وقرأت العبارة التى تقول "رأى نيوتن صنع الله فى السماء مثلما رآه "بالى" فى مملكة الحيوان"، ثم عدت بسرعة أحاول تحليل الحالة الذاتية التى أدركت فيها هذه العبارة. أجد أن هناك شعورا واضحا بمعنى الجملة يرتبط بعالم الموجودات، كما أشعر بنوع من الاتفاق أو الانسجام بين كلمات نيوتن وبالى و"الله". ليس هناك أى ارتباط ظاهر بين كلمات "السماء" أو "صنعة" أو "الله" فهى مجرد كلمات فقط. وإذا ما حللت المشاعر الخاصة بالكلمات، أجد شعورا ضعيفا بالنسبة لمملكة الحيوان، يشير إلى متحف الحيوان الموجود فى مدينة كامبريدج التى أقيم فيها الآن. وأشعر بالنسبة "لبالى" بصورة كتاب صغير أسود مصنوع من الجلد. وأرى "نيوتن" فى صورة يد يمنى تتحسس باروكة من الشعر المتجعد وإن كان شعورى "بنيوتن" أكثر وضوحا. أستطيع أن أكتشف هذه المادة العقلية عند وعى الأول بهذه الجملة. قد لا أشعر بكل هذا إذا ما قرأت` الجملة حين قراءتى الحقيقية للكتاب، وليس بقصد انتقائها لإجراء التجربة عليها. يعترف الناقد النفسى – الذى يجب ألا ننساه – بأن عبارتى تدور حول الموجودات وتتحدث عن وقائع. ويعترف أيضا بشعورى بأنها وقائع ومعرفتى بما أقرؤه عنها معرفة صحيحة.

السؤال الآن: ما الذى جعل ناقدى متساهلا إلى هذه الدرجة؟ كيف يكون متأكدا أن وعيى الخاص وغير الكامل والمكون من مجموعة من الرموز التى لا تشبه الوقائع التى تشير إليها أو تؤثر فيها، يدرك نفس الوقائع التى يفكر فيها؟ يكون متأكدا لأنه رأى فى حالات مشابهة لا حصر لها مثل، هذه الأفكار الرمزية الناقصة تنتهى حين تقوم بتطوير نفسها عمليا إلى إدراكات تشابه إدراكاته، ونعنى بتطوير نفسها محاولة طاعة اتجاهاتها، والانسياق للأفكار أو المقترحات الحاضرة فيها، وتعمل فى الاتجاه الذى تشير إليه، تتخلص من الظلال، تزيل الشاذ الذى يعد جزءا من تكوينها ويكمن فى جوهرها ومحتواها. أستطيع تطوير فكرتى عن "بالى" بالحصول على نسخة من الكتاب الأسود الصغير المصنوع من الجلد. وأطلع الناقد على الفقرة الخاصة بمملكة الحيوان، وأقنعه بأن الكلمات تعنى بالنسبة إلىَّ نفس ما تعنيه لديه، بأن أبين له بصورة محسوسة أشكال الحيوانات وأنواعها وطرق معيشتها، كذلك أستطيع أن أقدم له أعمال "نيوتن" وصورته أو أسير تجاه فكرة الشعر المستعار أو أغرق الناقد فى دراسة أحوال القرن السابع عشر والبيئة التى ظهر فيها "نيوتن" لأبين له أن كلمة "نيوتن" لها نفس المعنى والدلالة فى عقلنا. أخيرًا أستطيع بالأقوال إقناعه بأن ما أعنيه بكلمات "الله" و"السماوات" و"تشابه الصنعة" هو نفس ما يعنيه تماما.

يتوجه برهانى الأخير إلى حواسه، وقيام عقلى بالعمل من أجلها تماما كما لو كان يقوم هو نفسه بالعمل معها، حين يحاول أن يقنع نفسه بنتائج مفهوم معين أو تصور من تصوراته الخاصة. لذلك ينتهى فكرى أو فكرتى عند وقائعه وموجوداته فيفترض وجودها، وتشابهها مع فكرته الداخلية التى جاءت مماثلة لنفس الرموز التى استخدمتها. تعد العملية الحسية الفكرة المركزية التى استندت إليها محاولة إقناعه، والمحور الذى تدور حوله عملية الإقناع، وأدت إلى استحضار صورة كتاب "بالى" أو صورة "نيوتن" أمامه.

نعتقد إذن ووفق التحليل السابق أننا نعرف جميعا نفس العالم، ونفكر فيه ونتحدث عنه، لافتراضنا أننا نشارك جميعا فى نفس المدركات. ونؤمن بذلك حين نرى أن مدركاتنا تتغير نتيجة للتغيرات التى تحدث فى مدركات فرد آخر، فإذا ما تصادف وفتحت أمامك أحد الكتب، وكنت أصدر أصواتًا معينة حين فعلت ذلك، فإن هذه الأفعال تمثل مدركات بالنسبة لك أيضا، وتشبه أفعالا لديك، وترتبط بنفس المشاعر التى ترتبط بهذه الأفعال حتى إنك لا تستطيع أن تشك أن لدىَّ مشاعر أيضا، وأن الكتاب نفسه يتم الشعور به فى عالمنا أو عالم كل فرد منا. لا نستطيع حقيقة أن نتأكد إطلاقا من أننا نشعر به بنفس الطريقة أو أن مشاعرنا متشابهة تماما، وإنما نفترض أن ذلك أفضل الفروض المناسبة لمواجهة مثل هذه الحالة. فى حقيقة الأمر لا نستطيع التيقن من ذلك، كل ما نستطيع قوله من الناحية النظرية أن الفردين اللذين لا تتشابه مشاعرهما لا يستطيعان أن يعرفا نفس الشيء فى نفس الوقت وبنفس الطريقة[١]. فإذا تمسك كل منهما بأن مدركه حقيقى وموجود، فإنه مضطر أن يصف مدرك الآخر الذى يقصد الواقع ويثبت إدراكه بتعديله وتغييره، بأنه إدراك خاطئ ما دام لا يشبه مدركه[٢].

إذا كان الأمر هكذا بالنسبة إلى المدركات فكيف يكون الوضع بالنسبة إلى المستويات العليا للفكر؟ يختلف الأفراد فى مجال الإحساس عن بعضهم البعض بشكل واضح، وتبين الدراسة المقارنة لأبسط العناصر التصورية والأفكار وجود اختلاف واسع بينها. وحين يصل الأمر إلى النظريات العامة

---

(١) لذلك قد ينتهيان إلى نفس الشيء ولكن أفكارهما عنه أو حوله تكون ناقصة.

(٢) ليس هناك فرق جوهرى فى هذه الحالة بين المثالية والواقعية. ويتسق ما قيل مع كلا المذهبين. لا يعد القانون الذى يغيّر به إدراكى إدراكك بطريقة مباشرة أقل غموضا من القانون الذى به أستطيع أولا تغيير واقع مادى ثم يقوم هذا الواقع بتغير مدركاتك أو واقعك، وترتبط فى كلتا الحالتين بعالم مستمر واحد وليس بعالمين مثاليين مستقلين.

والاتجاهات الانفعالية تجاه الحياة، نستطيع القول مع "ثاكرى" "يا صديقى هناك عالمان مختلفان يدوران فى رأسى ورأسك"(١).

ما الذى ينقذنا ويمنع تحليقنا منعزلين فى فوضى عوالمنا الفردية المستقلة؟ كيف يمكن أن تتشارك عقولنا؟ لا يتم ذلك إلا من خلال التشابه المتبادل بين مشاعرنا الخاصة بإدراكاتنا الحسية التى لها القدرة على تعديل بعضها البعض. وتعد معارف مباشرة تشبه وقائعها لا ندركها على الإطلاق إلا مع تحقق هذا التبادل. يجب أن تنتهى كل أنواع المعرفة المباشرة عن الموضوعات أو عن ما يتعلق بها (المعرفة عن) إلى حد نهائى محتمل أو تحمل معنى وجود مثل هذا الحد النهائى. وتعد هذه المدركات، هذه الحدود النهائية، هذه الموضوعات الحسية، الوقائع الوحيدة التى نعرفها مباشرة. ليس تاريخ فكرنا إلا عملية استبدال إحداها بالأخرى. ورد الواقعة التى تم استبدالها أو البديلة إلى صورة نظرية أو علاقة تصورية أو مفهوم. تمثل هذه الإحساسات على الرغم من سخرية بعض المفكرين منها التربة الأصلية، المرفأ النهائى، الصخرة الصلبة، الحدود الأولى والأخيرة. تعد الإجابة النهائية لكل أسئلة العقل المتعلقة بالمكان بالنسبة للأشياء الحسية، ونهاية للسؤال عن أين وماذا. يجب أن يكون هدف كل أنماط أفكارنا الوصول إلى هذه الحدود الحسية النهائية تضع حدا لمناقشاتنا. تقضى على معارفنا الزائفة. نسبح دونهم فى بحر من المعانى المختلفة.

إذا ما سلك فردان نفس السلوك تجاه مدرك معين. فإنهما يدركان أنهما متشابهان فى المشاعر. وإذا لم يحدث ذلك قد يشكان فى تشابه معرفتهما له. ويعتقد كل منهما .أنه يدركه بصورة مختلفة عن الآخر. لن نتيقن أننا نفهم

---

(١) ثاكرى وليم ماكيبى (١٨١١-١٨٦٣) روائى إنجليزى، هاجم النزعة الرومانية معبرا عن زيف الحياة البشرية وحقارتها، أهم مؤلفاته "بندنيس" (١٨٥٠)، "هنرى سمود" (١٨٥٢)، "أنباء فيرجينيا" (١٨٥٧). (المترجم).

بعضنا البعض إلا إذا اجتزنا هذا الاختبار[1]. ويعد ذلك السبب فى أن مناقشاتنا الميتافيزيقية التى ليس لها جوانب أو نتائج عملية محسوسة تصبح صراعا فى الهواء. من جانب آخر تنتهى جميع النظريات العلمية إلى مجموعة من المدركات المحددة. تستطيع أن تستنتج أو تستخرج إحساسا معينا من نظريتك، ثم تصحبنى إلى المعمل، وتثبت أن نظريتك صحيحة بأن تولد لدى هذا الإحساس المعين. حقيقة تعتبر عملية تحليق العقل النظرى فى طبقات الحقيقة العليا مسألة فى غاية الجمال. ولا عجب من استمرار انبهار الفلاسفة بها، ويحق لهم الاستخفاف بطبقات الشعور السفلى التى ارتفعت منها هذه الحقيقة. ومع ذلك، يا ويْل هذه الحقيقة إذا لم تعد مرة أخرى إلى مدركاتها وتحملها وحدتها إلى مكان لا يقين به[2]. تظل هائمة فى الفراغ لا تجد ملاذا لها. تحملها كل ريح عاتية. تصبح كالبالونة تتقاذفها رياح الليل، وتظل سابحة بين النجوم.

ملحوظة:

يدرك القارئ بسهولة كيف أصبح تفسير وظيفة الحقيقة التى تم تطويرها مؤخرا فى "البراجماتية" واضحا فى هذه المحاضرة وبات أكثر تحديدا إذا أكدنا على ما يلى:

١- يكون الواقع مستقلا عن الفكرة الحقيقية.

---

(١) يقول "تشارلز بيرس": ليس هناك وضوح فى المعنى يكون أكثر دقة من ذلك الوضوح القائم على إمكانية اختلاف التطبيق العملى.. إذ يتمثل حينئذ الحصول على أعلى درجات وضوح الإدراك فيما يلى: أن تدرس النتائج العملية المترتبة على الموضوع الذى نتصوره. ويعد تصورنا لمثل هذه النتائج مساويا لكل تصورنا للموضوع". انظر كتاب "تشارلز بيرس" "كيف نجعل أفكارنا واضحة"، مجلة العلم الشهرية، نيويورك، يناير (١٨٧٨)، ص٢٩٣.

(٢) تمت ترجمة هذه العبارة الأخيرة عن الألمانية. (المترجم).

٢- يكون وجود الناقد أو القارئ أو الدارس لنظرية المعرفة واعتقاده الخاص به الضمان لهذا الوجود الواقعى.

٣- تعد البيئة القابلة للخبرة الأداة أو الوسط الرابط بين العارف والشيء المعروف وأساس العلاقة المعرفية.

٤- يعتبر مفهوم الإشارة خلال هذا الوسط إلى الواقع الشرط الأساسى لحكمنا بمعرفة هذا الواقع.

٥- ويتم ذلك بالتشابه معه ثم التأثير فيه فى النهاية بتحديد الإشارة له وليس لأى شيء آخر.

٦- حين يتم القضاء على الفجوة المعرفية، تقع كل علاقة الحقيقة داخل نطاق الخبرة الحسية المستمرة، وتتكون من العمليات الجزئية التى تختلف وفقا لطبيعة الذات والموضوع وتصبح قابلة للوصف بالتفصيل.

عيوب هذا التفسير الأولى:

١- الاستغناء عن الأهمية غير المستحقة التى تنسب للمشابهة على الرغم من وظيفتها الأساسية فى تحقيق المعرفة الحقة.

٢- التأكيد على أن العمل على الموضوع ذاته مسألة حاسمة فى حالات عديدة لإثبات وجود هذا الموضوع المشار إليه. ومع ذلك دائما ما يشوب هذا العمل نوع من النقص أو يتم استبدال مجموعة من العمليات به يتم القيام بها على أشياء أخرى أو موضوعات ترتبط بهذا الموضوع أو على علاقة به.

٣- التطور الناقص للمفهوم الخاص بقابلية "الشعور" أو "الفكرة" للعمل بوصفها معادلة للتكيف المرضى مع الواقع الجزئى الذى يشكل حقيقة الفكرة ومصداقيتها. ويعد هذا المفهوم العام أو الأكثر عمومية شاملا لكل التفصيلات

الخاصة بعمليات الإشارة والملاءمة والعمل والمشابهة، المفهوم المميز للنظرة المتطورة لدى كل من "ديوى" و"شيللر" وأنا.

٤- التعامل مع المدركات (كما ورد فى ص٣٩) بوصفها العالم الوحيد للوجود، والنظر للتصورات بوصفها عالما منظما ومساويا فى الأهمية.

- ٢ -

النمور فى الهند[١]

يوجد طريقان لمعرفة الأشياء: الأول معرفتهم مباشرة فى الحال بصورة حدسية، والثانى معرفتهم صوريا أو بالتمثل، فنستطيع معرفة الورقة البيضاء الماثلة أمامى الآن حدسيا وبصورة مباشرة. فى حين أن معرفة النمور الموجودة فى الهند مثلا أو النسق الخاص بالفلسفة المدرسية مسائل يتم معرفتها رمزيا أو عن طريق التمثل.

لنفرض أننا بدأنا بالنظر لحالة المعرفة التصورية، وما نقصده بمعرفتنا عن وجود النمور فى الهند، فماذا نعنى بالضبط من القول إننا نعرف النمور؟ وما الواقعة، إذا ما استخدمنا لغة "شادوورث هودجسون" التى يدّعى الإدراك بدّقة معرفتها؟

يجيب معظم الناس أننا نقصد بمعرفة النمور حضورها بصورة معينة فى فكرنا على الرغم من عدم وجود أجسادها أمامنا، وتكون معرفتنا بها معرفة عقلية. والواقع عادة ما يغلف الغموض هذا الحضور فى الغياب. وتعتبره الفلسفة المدرسية التى ليست إلا صورة من الفهم العام المتزمت نوعا من الوجود المسمى بالوجود اللامقصود للنمور فى العقل، ومع ذلك يقول الناس إن ما نقصده بمعرفة النمور يعد نوعا من الإشارة العقلية أو التوجه العقلى إليها فى الوقت الذى نجلس فيه هنا، فماذا نقصد هنا بالإشارة فى مثل هذه الحالة؟ وما الشيء المعروف بالإشارة هنا؟

---

(١) جزء من الخطاب الذى تم إلقاؤه أمام الجمعية النفسية الأمريكية. ونشر فى المجلة النفسية، الجزء الثانى، ١٨٩٥، ص١٠٥.

إجابتى على هذا السؤال إجابة مملة لا تشويق فيها، ولا تعارض الإجابات السابقة التى قدمها الفهم العام والفلسفة المدرسية فقط، وإنما كل دارسى نظرية المعرفة الذين نما علمى إليهم. باختصار شديد تعنى إشارة فكرنا إلى النمور معرفتنا للروابط العقلية والنتائج التى تترتب عليها فى فكرنا تؤدى - إذا تم اتباعها - إلى محتوى مثالى أو واقعى أو إلى الحضور المباشر للنمور، فنستطيع مثلا رفض وصف الفهد الأمريكى إذا ما ظهر أمامنا بأنه نمر، ونتمكن من إصدار مجموعة من الأحكام والقضايا التى لا تتعارض مع القضايا الصحيحة عن النمور الحقيقية. وإذا ما سافرنا إلى الهند تستطيع هذه المعرفة أن توجه أفعالنا إلى تحديد النمور الحقيقية لصيدها وإحضار جلودها. لا يوجد أى نوع من التعالى الذاتى لأى صورة ذهنية من صورنا، ويعد وجودها واقعة مستقلة عن وجود النمور الذى يعد ظاهرة أخرى مستقلة عن العلاقة التى بينهما، إذ تعتبر إشارتها إلى النمور علاقة زائدة ومستقلة إذا ما افترضنا وجود عالم يضمهم جميعا. باختصار يكون وجود النمور مستقلا عن وجود الأفكار التى تشير إليها. ويكون وجودهما بلغة "ديفيد هيوم" مثل وجود أى شيئين مستقلين آخرين. وتعنى الإشارة هنا عملية خارجية واتفاقية تفرضها الطبيعة وتخضع لقوانينها مثلها مثل أى ظواهر أخرى[1].

آمل أن تتفق معى الآن أنه لا يوجد شيء غامض فى المعرفة التمثيلية، وإنما توجد سلسلة خارجية من الوسائط المادية والفكرية التى تربط بين الفكر والشيء. فتعنى معرفة الموضوع الوصول إليه من خلال السياق الذى يمدنا

---

(١) نقول إن الحجر الموجود فى أحد الحقول يناسب الحفرة الموجودة فى حقل آخر. وكما تعد علاقة "المناسبة"، ما دام لا يوجد أحد يحمل هذا الحجر ويضعه فى الحفرة، مجرد اسم لواقعة أن هذا الفعل قد يحدث، تعد "معرفة النمور" مجرد اسم متوقع لعملية ترابط وتحديد نهائى يمكن أن تحدث مستقبلا.

به العالم. سبق مناقشة ذلك مع "د. د. س. ميللر" عن الميلاد الماضى واعترف بفضله فى تأكيد هذه الأفكار(١).

ننتقل إلى المعرفة الحدسية أو المباشرة المتعلقة بموضوع معين. نفرض أن الموضوع هو الورقة البيضاء الماثلة أمامنا الآن. ولا توجد تفرقة بين مادة الفكر ومادة الشيء كما قد رأينا فى الحالة السابقة. وليس هناك أى سياق أو نسق من الوسائط أو الروابط بين الفكر أو الشيء أو فواصل بينهما. لا يوجد "حضور فى الغياب" أو إشارة، وإنما هناك محيط يجعل الفكر حاويا للورقة، وبالتالى لا نستطيع تفسير المعرفة الحادثة مثلما فسرنا معرفتنا بالنمور حينما كانت موضوعا لها. وتوجد فى كل خبراتنا حالات من المعارف المباشرة، وأحيانا قد تؤسّس كل معتقداتنا على مجموعة من المعطيات والصفات مثل البياض، والنعومة، والشكل المربع للورقة. ليس موضوعنا الآن معرفة ما إذا كانت هذه الصفات جوانب حقيقية كاملة الوجود أو مجرد افتراضات من جانبنا نضعها حتى نصل إلى معرفة أفضل، فما دمنا نعتقد فى هذا النوع من المعرفة نستطيع أن ندرك موضوعنا وجها لوجه. فماذا نعنى الآن بمعرفة موضوع كهذا؟ وهل يجب أن نعرف النمر بنفس الطريقة إذا ما انتهت فكرتنا المتصورة عنه وقادتنا إلى عرينه؟

يجب ألا نتوقف طويلا عند هذا السؤال، واسمحوا لى باختصار الإجابة بأنه ما دام يتم النظر إلى الورقة البيضاء أو أى معطى آخر من معطيات خبرتنا على أنه يقع أيضا فى خبرة فرد آخر أو حين نعرفه نراه هنا مثلما نراه هناك أو يتم النظر إليه على أنه قناع لمجموعة من الجزئيات المختبئة التى يمكن لخبرتنا التى لا نستطيع رؤيتها الآن معرفتها فى المستقبل. نعود مرة أخرى إلى حالة النمور فى الهند، حيث تكون الأشياء المعروفة خبرات غائبة. ويمكن أن تتكون المعرفة فقط من القدرة على إدراكها عن طريق

---

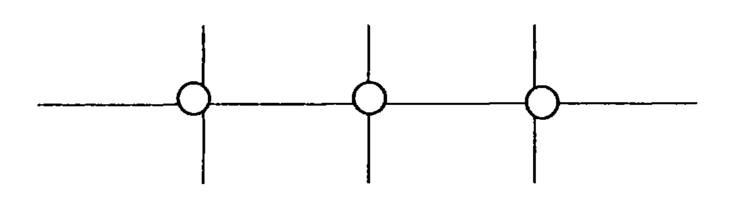
(١) انظر مقالة د. ميللر (Miller) عن "الحقيقة والخطأ والمحتوى والوظيفة"، المجلة الفلسفية، عدد يوليو، ١٨٩٣، وعدد نوفمبر ١٨٩٥.

المحتوى الوسائطى أو مجموعة الوسائط التى يقدمها العالم، أما إذا اعتبرنا رؤيتنا للورقة معرفة مجردة عن أى حدث آخر كما لو كانت تكونت بنفسها حينئذ تكون "الورقة المرئية" "ورؤيتها" مجرد اسمين "لواقعة" واحدة غير منقسمة، ويمكن تسميتها "بالمعطى" أو "الظاهرة" أو "الخبرة"، فتوجد الورقة فى العقل الذى يضمهما لأنهما مجرد اسمين تم إطلاقهما مؤخرا على خبرة واحدة. إذا ما نظر إليها من خلال العالم الذى تعد جزءا منه، يمكن تتبع صلاتها وروابطها المتعددة والمختلفة الاتجاهات(١).

ويعد التعريف مختلفا عن التعريف الذى قد وصفناه للمعرفة التمثيلية ولكنهما لا يتضمنان أى مفاهيم غامضة مثل مفهوم التعالى الذاتى أو

---

(١) المقصود بذلك أن الخبرة تستطيع أن تشير إلى أى نسق من النسقين اللذين يمثل أولهما التاريخ العقلى للملاحظ، والثانى الوقائع التى تتم ملاحظتها فى العالم، فتشكل الخبرة جزءا فى كل نظام منهما أو يمكن النظر إليها كنقطة يتقاطعان فيها. ويمكن توضيح ذلك بالرسم التالى:



تشير الخطوط الرأسية إلى الأفراد وتاريخهم العقلى، ويشير الرمز "o" إلى نفس الموضوع الذى يظهر أو تشارك فيه العقول الثلاثة، بذلك نقول إنها تشارك فى موضوع عام، ولم تصبح خبرة خاصة قاصرة على فرد واحد أو موضوع واحد. ونستطيع أن ننظر إلى تاريخها الخارجى ونشير إليه بالخط الأفقى [نلاحظ أنه يمكن أن يتعرف الموضوع مرة أخرى على الخط الرأسى سواء بصورة تمثلية أو حدسية. وبالتالى قد يتأثر الخط الأفقى ويكون منحنيا، ولكن لغرض التوضيح اكتفيت بالخط المستقيم] عموما يكون الموضوع هو نفسه فى جميع الأحوال.

الحضور فى الغياب... التى تعد من الأفكار الرئيسية للمعرفة لدى الفهم العام ومجموعة من الفلاسفة[١].

(١) يلاحظ القارئ أن المقال كتب من وجهة نظر الفهم العام أو الواقعية الساذجة ويتجنب إثارة أى اعتراضات مثالية.

المذهب الإنسانى والحقيقة[١]

أدركت حين تسلمت من ناشر مجلة "العقل" نسخة من مقال الأستاذ "برادلى" "الحقيقة والعمل". إنه يتطلب منّى المشاركة فى الجدل الذى بدأ يدور حول البراجماتية بصورة جادة[٢]. ولما كان اسمى قد ارتبط بالحركة أدركت أن المقال يحوى فى بعض أجزائه نوعا من التشريف الذى أرى أنه أكثر مما أستحق، ويحوى بنفس القدر نوعا من النقد الذى لا أستحقه.

بداية لقد استخدمت كلمة "البراجماتية" لأشير إلى منهج الاستمرار فى المناقشة النظرية. ويقول الأستاذ "تشارلز بيرس" : يتمثل المعنى الخطير لأى مفهوم فى الفرق العملى أو الواقعى الذى يمكن أن يحققه للشخص الذى يحكم بصدقه[٣]. ونستطيع إذا ما أخضعنا كل المفاهيم المختلف عليها لهذا المعيار البراجماتى أن نتخلص من كثير من المناقشات العقيمة. وإذا كان هناك عبارتان لا يشكل صدق أى منهما فرقا عمليا فإنهما فى الحقيقة عبارة واحدة

---

(١) نشر المقال فى مجلة "العقل"، الجزء ١٣، أكتوبر ١٩٠٤، ص٤٥٧، بعد مراجعة لبعض العبارات، كذلك تمت إضافة بعض الفقرات من مقالة "المذهب الإنسانى والحقيقة مرة أخرى" التى نشرت أيضا فى "العقل" الجزء ١٤.

(٢) برادلى (١٨٤٦-١٩٢٤) مثالى إنجليزى، أهم أعماله "دراسات أخلاقية" ١٨٧٦، "مبادئ المنطق" ١٨٨٣، "الظاهر والواقع" ١٨٩٣ (المترجم).

(٣) تشارلز بيرس (١٨٣٩-١٩١٤) عالم طبيعى وفيلسوف أمريكى، مؤسس البراجماتية نشرت أعماله فى المنطق والمعرفة والميتافيزيقا بعد وفاته فى ثمانية مجلدات بعنوان "أوراق مجموعة" (١٩٣١-١٩٥٨)، وأهم أعماله "تثبيت الاعتقاد" ١٩٢٣، "المنطق الكبير" ١٩٢٣، وأشرف على مجلتى "العلم الشعبى" ١٨٧٧-١٨٧٨، و"الواحد" ١٨٩١. (المترجم).

بألفاظ مختلفة. وإذا لم يكن هناك فرق عملى يترتب على صدق عبارة ما أو كذبها تكون العبارة لا معنى لها على الإطلاق، ولا يوجد فى كلتا الحالتين شيء مناسب يستحق الاختلاف حوله. وعلينا أن نوفر جهدنا والانتقال إلى الأمور الأكثر أهمية.

يتضمن المنهج البراجماتى، إذن، القول إن الحقائق يجب أن تكون لها نتائج عملية(١). واستخدمت الكلمة فى إنجلترا بمعنى أوسع بحيث بات معنى صدق أى عبارة يكمن فى النتائج وبالتحديد فى نتائجها الناجحة أو الحسنة. وبذلك لم تتعد حدود المنهج. ومادام هناك اختلاف بين براجماتيتى وهذه البراجماتية الواسعة، وتستحق كل منهما اسما يميزها عن الأخرى، فإن الاقتراح الذى قدمه الأستاذ "شيللر" بتسمية البراجماتية الواسعة باسم "المذهب الإنسانى" تعد صحيحة ويجب اتباعها أو تطبيقها. ويمكن استخدام كلمة البراجماتية الضيقة كاسم "للمنهج البراجماتى".

قرأت فى الشهور الستة الماضية كثيرا من الانتقادات الموجهة إلى كتابات كل من "شيللر" و"ديوى" ولكنها باستثناء نقد الأستاذ "برادلى" لا مجال للرد عليها فى هذا المقام، بل ونسيت العديد منها بالفعل. وأعتقد أن المناقشة الحرة من جانبى للموضوع تعد أكثر فائدة من المحاولة الجدلية لتفنيد هذه الانتقادات بالتفصيل. أما ما يخص الأستاذ "برادلى" فأعتقد أن "شيللر" يستطيع الرد عليه بنفسه. ولما كان يعترف دائما بأنه لم يستطع أن يفهم آراء "شيللر" فإن نقده لم يأت من الداخل. وآسف جداً أن مقاله لا يضيف جديدا للموضوع، وجاء نقده كله من الخارج وليس من الداخل، ومن الأفضل تجاهله.

الموضوع دون شك من الموضوعات الصعبة. إذ يقوم فكر الأستاذين "شيللر" و"ديوى" على المنهج الاستقرائى. ويصل إلى تعميم ينأى بنفسه عن الصراعات الجزئية والتفصيلات، ويتضمن إذا ثبتت صحته إعادة صياغة

---

(١) وتعنى عملية هنا نتائج جزئية لا تعنى بالطبع أنها نتائج مادية وليست عقلية.

للمفاهيم التقليدية القديمة. لم يكن لهذا الإنتاج الفكرى صورة نمطية كلاسيكية تعبر عنه حين ظهر لأول مرة؛ لذلك لا يجب أن يكون الناقد حادا ومحددا لموضوعاته أو معتمدا على المناقشات المنطقية فى تعامله معه، وإنما عليه أن يزنه ككل ويقارنه ببدائله، ويقدر قيمته بينهم، ويطبقه أولا على أكثر من مثال حتى يرى كيف يعمل. لا يعد المذهب من تلك المذاهب التى يمكن نقدها واتهامها بالتناقض الذاتى واللامعقولية أو محاولة تجريدها ورسم صورة لهيكلها الأساسى لمعرفة جوهرها، وإنما يعد فى الحقيقة أشبه بتلك التغيرات الحياتية التى تظهر على الفهم العام بين ليلة وضحاها، كما لو كان قد ولد وفق مناسبات معينة أو يحيا فوق كل الأفكار المتطرفة التى قالت به حتى إنك لا تستطيع أن تشير إلى فكرة رئيسية يدور حولها، يمكن أن تحكم عليها بصورة حاسمة أو تهدمها وتقضى عليها بطعنة واحدة.

لقد لاحظنا جميعا تلك التغيرات التى حدثت حين تم الانتقال من الأرستقراطية إلى الديمقراطية، ومن الكلاسيكية إلى الرومانسية، ومن فكرة التوحيد إلى وحدة الوجود، ومن الطرق الثابتة لفهم الحياة إلى الطرق المتطورة. ما زال الفكر المدرسى يعارض حدوث مثل هذه التغييرات، ويحاول تفنيدها بحجج واهية تبين تناقضها الذاتى وتعارضها مع المبادئ الأساسية، فكان الأمر أشبه بمحاولة وقف تدفق مياه النهر بغرس عصا وسط مجراه فتنساب المياه من حول المانع وتعود إلى النهر مرة أخرى. أتذكر حين أقرأ لبعض هؤلاء المعارضين، هؤلاء الكتاب الكاثوليك الذين يرفضون الداروينية، بالقول: إن الأنواع العليا لا يمكن أن تنشأ من السفلى أو الأدنى، ويستحيل أن ينتج القليل الكثير، ويعنى التحول والانتقال أن الأنواع تتجه إلى هدم ذاتها. ويتعارض ذلك مع المبدأ القائل إن كل موجود يتجه إلى أن يحافظ على نفسه، وبالتالى يعد مفهوم التحول لا معنى له وغير معقول. الواقع، أن هذه النظرة الضيقة تفتقر إلى المنهج الاستقرائى. ودائما ما تواجه تعميمات العلم الواسعة بهذه التفنيدات الضيقة فى بداية ظهورها ولكنها تتمكن من

تجاوزها، الأمر الذى يجعل هذه الانتقادات تبدو غريبة وقديمة فى نفس الوقت، ولا أشك مطلقا فى أن النظرية الإنسانية تمر بهذه المرحلة من النقد.

يتمثل الشرط الوحيد لفهم المذهب الإنسانى فى أن تصبح صاحب فكر استقرائى تستطيع أن تبتعد عن التعريفات والتحديدات الصارمة، وتستند على أفكار أكثر ليونة ومرونة. بمعنى آخر أو كما يقول المعارض "أن يصبح عقلك عاطفيا"، إذ حين يعتبر المذهب الإنسانى الصدق محققا للرضا (بلغة ديوى) أو الأكثر صدقا بأنه الأكثر تحقيقا للرضا والقناعة، يكون قد أعلن التخلى عن الحجج العقلية المباشرة والمثل العليا القديمة للاستقامة والصواب. والحقيقة أن روح المذهب الإنسانى تتمثل فى هذا الرفض والإنكار الذى يختلف تماما عن "الشك البيرونى". يجب أن يقاس الرضا أو الإقناع بمعايير متعددة، وقد يكون بعضها كما نعرف جميعا فاشلا فى أى حالة ماثلة أمامنا. وقد يكون ما يحقق الرضا ليس فى النهاية إلا مجموعة من الأشياء التى قد نضيفها أو نتخلص منها والتى نعتقد أننا بالتصحيحات المتتالية والتحسينات التى ندخلها عليها نقترب من حالة الرضا. وحين نأخذ فى اعتبارنا هذه النظرة الاستقرائية لشروط الاعتقاد نجد أنها تعنى تغييرا حقيقيا وابتعادا ملحوظا عن الآمال المطلقة والأمور الحاسمة والنهائية.

تعود طريقة البراجماتى فى إدراك الأشياء فى نشأتها إلى الانهيار الذى حدث فى السنوات الخمسين سنة الأخيرة فى المفاهيم العلمية القديمة للحقيقة. كان يقال إن "الله عالم رياضى". وتعبر مبادئ "إقليدس" بشكل ظاهرى عن هندسته. ويوجد "عقل" أبدى ثابت يفترض أن صوته يتردد فى الضروب المنطقية (باربرا وسيلارنت)[١]، كذلك كان يفترض أن "قوانين الطبيعة" المادية والكيميائية، وكذلك تصنيفات التاريخ الطبيعى، عبارة عن نسخ دقيقة مدفونة فى بناء الأشياء قبل بداية البشرية، وتمكننا البصيرة الإلهية الكامنة

---

(١) المقصود الضروب المنطقية المنتجة فى الشكل الأول فى القياس الأرسطى، ويرمز إليها بالرموز Barbara، Celarent. (المترجم).

فى أذهاننا من إدراكها والتعرف عليها. كان يعتقد أن بناء العالم منطقى، وظل هناك حتى عام ١٨٥٠ اعتقاد بأن العلوم تعبر عن الحقائق التى تعد نسخا دقيقة لقانون محدد للوقائع اللاإنسانية، ومع تعدد النظريات وكثرتها فى هذه الأيام، بات من الصعب تحديد النظرية الأكثر موضوعية من الأخرى. أصبح هناك العديد من علماء الهندسة والمناطقة والفروض الطبيعية والكيميائية والتصنيفات التى قد تنطبق على بعض الحالات وليس كلها، حتى ظهر الاعتقاد بأن الصيغ الإنسانية قد تعد الأكثر مصداقية من تلك الحقائق التى تمثل نسخا طبق الأصل للوقائع وفرضت نفسها علنيا. أصبحنا نسمع الآن أن القوانين العلمية بات ينظر إليها كتصورات مختصرة لا يتمثل صدقها إلا فى مدى نفعها وليس أكثر من ذلك. صار عقلنا يتعامل مع الرموز بدلا من النسخ المطابقة للوقائع، ومع التقريب بدلا من الدقة، والمرونة بدلا من الحسم أصبحت الكلمة الأخيرة لهذا الاتجاه العلمى الإنسانى تتمثل فى محاولة وصف الظواهر الجسمية، دون محاولة تقديم تفسير لوجود هذا الانسجام العجيب بين العالم والعقل والذى جعل مفهومنا عن الحقيقة العلمية أكثر مرونة وليونة عما قد كان.

بات هناك شك أن من يقوم بوضع النظريات فى الرياضيات أو فى المنطق أو الفيزياء أو العلوم البيولوجية يتصور نفسه يعيد نسخ عمليات الطبيعة أو أفكار الله. أصبحت كل عملياتنا الفكرية الرئيسية، والفصل بين الموضوعات والمحمولات، وعمليات النفى، والأحكام الشرطية المتصلة والمنفصلة عبارة عن عادات إنسانية. يقول اللورد "ساليزبرى" إن السماء مجرد اسم للفعل يتموج. ويتم الاعتراف بأن العديد من أفكارنا اللاهوتية حتى من قبل من يعترفون بصحتها وصدقها تشبه الأفكار الإنسانية بدرجة معينة.

أعتقد أن هذه التغييرات فى مفهوم "الحقيقة" كانت الدافع وراء آراء الأستاذين "ديوى" و"شيللر". يسود شك فى هذه الأيام بأن تفضيل إحدى النظريات عن الأخرى لا يتمثل فى موضوعيتها الخارجية بقدر ما يكمن فى

صفاتها الذاتية، مثل فائدتها، ومدى انسجامها مع معتقداتنا الأخرى وملاءمتها لها. ويجعلنا التسليم بمثل هذه الشكوك والتعميمات نقع فيما يشبه الحالة الإنسانية للعقل، فلا نعنى بالحقيقة المحاكاة وإنما الإضافة. لا نبنى صورا داخلية لوقائع تكون كاملة بالفعل، وإنما نتعاون مع الوقائع حتى نصل إلى نتيجة أكثر وضوحا. من الواضح طبعا أن هذه الحالة العقلية التى نتحدث عنها يشوبها الغموض والإبهام. ويعد "التعاون" مصطلحا غامضا، إذ يجب أن يشمل العديد من التصورات والترتيبات المنطقية. ويعد تعبير "الأكثر وضوحًا" تعبيرا غامضا، إذ يجب أن تؤدى الحقيقة إلى وضوح فى الأفكار وتوضيح لطريق الفعل. وأخيرا يظهر مصطلح "الواقع" أكثر هذه المصطلحات غموضا، أفضل طريقة لاختبار مثل هذا المذهب أو المنهج تطبيقه على الأنماط المتنوعة للحقيقة أملا فى الوصول إلى تفسير يكون أكثر دقة وأشد وضوحا. ويقدم الفرض، الذى يتطلب مثل هذه المراجعة ميزة كبرى تجعلنا نقترب من الموضوع ومعرفته بصورة أوضح حتى لو ثبت فى النهاية عدم صحة هذا الفرض، فإن توفر للنظرية حبل طويل تشنق نفسها به فى النهاية يعد تكتيكا أفضل من محاولة هزها من الخارج بالاتهامات المجردة وبالتناقض الذاتى. لذلك أعتقد أن التعاطف الفكرى المؤقت مع المذهب الإنسانى يمثل السلوك الأمثل الذى يجب على القارئ اتباعه.

تقدم الخبرة العملية باستمرار مادة جديدة ندركها، ويتم ذلك داخل العقل عن طريق مجموعة من المعتقدات التى نجدها داخلنا ونستطيع بها قبول هذه المادة أو رفضها أو إعادة تنظيمها. ولئن كانت هذه الأفكار الإدراكية نتاج معرفتنا الخاصة فإن معظمها ينتمى إلى تراث الفهم العام للجنس البشرى. ويمكن القول إن هذه الأفكار الخاصة بالفهم العام لم تكن فى البداية إلا نتاج اكتشاف أو تعميم مثل تلك التعميمات الحديثة والاكتشافات الخاصة بالذرة والطاقة وغيرها. كانت المفاهيم الخاصة بالمكان الواحد والزمن الواحد ينظر لها بوصفها أوعية مستمرة ومفردة، وكانت التفرقة بين الأفكار والأشياء، والمادة والعقل، والموضوعات الثابتة والسلوك المتغير، والفئات الكبرى

والصغرى المندرجة تحتها، والصدفة والروابط السببية المنتظمة، عبارة عن نتائج لاكتشافات قد ظهرت فى مراحل تاريخية متعاقبة من جانب أسلافنا حيث كانوا يحاولون جمع فوضى خبراتهم الفردية فى صورة مرتبة ومشتركة بينهم جميعا، أصبحت هذه المعتقدات جزءا أساسيا فى بنية عقولنا لا نستطيع التفكير دونها أو تجاوزها أو معارضتها، تقوم باستقبال كل خبرة نحصل عليها وتعمل على تصنيفها ووضعها فى مكانها.

ما الذى يعود علينا من الحصول على رؤية أفضل لخبراتنا وللعلاقة بينها، وخضوع حياتنا لأحكام معينة غير حصولنا على نظرة عقلية شاملة وأكثر وضوحا ونقاء؟ يعد اكتشاف مفهوم الأشياء الموجودة باستمرار أو وجود الأشياء واستمرارها من أهم اكتشافات الفهم العام بعد اكتشاف الزمان والمكان. وحين تسقط اللعبة (الخشخيشة) من يد الطفل حديث الولادة لا ينظر حوله بحثا عنها وإنما يقبل عدم الإدراك بوصفه فناء حتى يجد اعتقادا أفضل. وحين تعنى مدركاتنا موجودات معينة، وأن اللعب موجودة هناك سواء أمسكناها بأيدينا أو لا، فإن ذلك يعد دليلا أو تأويلا أو اعتقادا بأن ما حدث لنا لا يمكن أن ننساه، ويتم تطبيق هذا الاعتقاد بصورة متساوية على الأشياء والأشخاص، والعالم الموضوعى الخارجى يظل يعمل وله نتائجه مهما نقده "مل" أو "بركلى" أو "كورنيلوس"[1]، ولا نفكر فى حياتنا العملية التخلى عنه أو النظر إلى خبراتنا فى ضوء أى تفسير آخر غيره. قد نستطيع بالفعل

---

(١) - جون ستيورات مل (١٨٠٦-١٨٧٣) فيلسوف تجريبى إنجليزى، أهم أعماله "نسق المنطق" ١٨٤٣، "فى الحرية" ١٨٥٩، "مذهب المنفعة" ١٨٦٣. (المترجم).

- بركلى (١٦٨٥-١٧٥٣) فيلسوف إنجليزى، أهم مؤلفاته "محاولة لتأسيس نظرية جديدة فى الرؤية" ١٧٠٩، "مبادئ المعرفة الإنسانية" ١٧١٠، "محاولات بين هيلاس وفيلونوس" ١٧١٣، "السيفرون أو الدقيقة" ١٧٣٢، "نظرية الرؤيا.. الدفاع عنها" ١٧٣٣، "فلسفة" ١٧٣٣، "سيريس" ١٧٤٤. (المترجم).
- كورنيلوس Cornelius.

نظريا تصور حالة من الخبرة الخالصة أو المجردة قبل وجود الفرض بالموضوعات المستمرة أو الثابتة، وقبول فكرة أن بعض النفوس البدائية قد تأثرت بفرض مختلف آخر، ومع ذلك لا نستطيع أن نتصور بشكل إيجابى ماذا قد يكون هذا الفرض المختلف. أصبحت مقولة "وجود واقع وراء إدراكنا" واحدة من أهم المقولات الرئيسة لحياتنا، ولا بد أن تتمسك بها عقولنا إذا أرادت الوصول إلى الحقيقة.

إذا كان هناك تصور بوجود خبرة خالصة مشوشة تدفعنا إلى التساؤل، ووجود مجموعة من المقولات الأساسية الكامنة منذ زمن طويل فى وعينا لا تقبل القول بعكسها فى الحياة العملية تحدد لنا الإطار الذى يجب أن تقع فيه إجاباتنا، ووجود مجموعة من الإجابات المتسقة مع حياتنا والملائمة لكل حاجاتنا الحاضرة، فإن ذلك التصور يمثل جوهر المفهوم الإنسانى يقدم لنا خبرة نقية خالصة، محاطة بمحمولات ثبت نجاحها تاريخيا حتى استطعنا أن نفكر فيها بوصفها آخر أو شيئا يقابل العقل بلغة الأستاذ "برادلى"، نرد على وجودها المستمر بطرق التفكير التى نعتبرها صحيحة وفقا لمدى مساعدتها لنا على القيام بأنشطتنا العقلية والمادية، وتمدنا بالقدرة الخارجية والسلام الداخلى. أما مسألة ما إذا كان لهذا الآخر، "هذا" الكل العالمى بناء داخلى أو ما إذا كان بناؤه يشابه أيا من محمولاتنا (الماهيات) فتلك مسألة لم يقترب منها المذهب الإنسانى. يؤكد المذهب أن الواقع ما هو إلا تراكم أو حشد من مخترعاتنا الفكرية، وليس الصراع من أجل الوصول إلى "الحقيقة" إلا صراعا من أجل الوصول إلى أسماء وصفات جديدة مع المحافظة قدر الإمكان على القديم منها وعدم تبديلها إلا فى أضيق الحدود.

يصعب معرفة السبب الذى يدفع منطق "برادلى" وميتافيزيقاه لمعارضته هذا المفهوم، فيكفى أن يلقى عليه شباك "مطلقه" مثلما فعل "جوزايا

رويس" حتى يقتنع به ويقبله[١]. كما يعد "برجسون" فى فرنسا وتلميذاه "فرلبوس" الفيزيائى و"ليروا" إنسانيين بهذا المعنى[٢]. ويعتبر الأستاذ "فيلهاورد" واحدا من الإنسانيين، ويبتعد عنهم "بوانكاريه" قليلا جدا[٣]. وفى ألمانيا يقدم "ويمل" نفسه كواحد منهم. ويجب تصنيف "ماخ" وهيرتز" و"أوزنالد" باعتبارهم إنسانيين[٤]، فقد كانت النزعة الإنسانية منتشرة ويجب التأنى فى دراستها.

تعد رؤية البديل الذى يمكن أن يحل محل هذا المذهب أفضل طرق دراسته. فما هو هذا البديل؟ لم يقدم نقاده أحكاما واضحة تجاهه باستثناء الأستاذ "رويس" الذى قدم لنا نقدا محددا له، ويبدو وفقا لذلك أن أفضل خدمة قدمها المذهب الإنسانى للفلسفة تمثلت فى إجبار من يحاول نقده على أن يفتش فى أفكاره وسريرته ويستفتى قلبه فيفرض عليه أن يبدأ بالتحليل ويجعل منه منهجه الأساسى طوال يومه، ويؤكد عدم صحة القول التقليدى بأن الحقيقة تعنى مطابقة الواقع. من الواضح أن الاقتراح الوحيد الذى قدمه الأستاذ "برادلى" بأن الفكر الحقيقى أو الصادق "يجب أن يطابق وجودا محددا

---

(١) رويس (١٨٥٥-١٩١٦) مثالى أمريكى، أهم مؤلفاته "الجوانب الدينية للفلسفة" ١٨٨٥، "روح الفلسفة الحديثة" ١٨٩٢، "مفهوم الله" ١٨٧٩، "العالم والفرد" ١٩٠١، "فلسفة الولاء" ١٩٠٨، "مشكلة المسيحية" ١٩١٣، "البصيرة الدينية" ١٩١٣، "محاضرات فى المثالية الحديثة" ١٩١٩، "وليم جيمس ومحاولات أخرى فى فلسفة الحياة" ١٩١١. (المترجم).

(٢) برجسون (١٨٦٩-١٩٤١) فيلسوف فرنسى، أهم أعماله "رسالة فى معطيات البديهية الوجدانية" ١٨٨٩، "المادة والذاكرة" ١٨٩٦، "التطور الخالق" ١٩٠٧، "الحقيقة والديمومة" ١٩٢٣، "الضحك" ١٩٢٤، "منبعا الأخلاق والدين" ١٩٣٢، "الطاقة الروحية" ١٩١٣، "الفكر المتحرك" ١٩٢٣. (المترجم).

(٣) بوانكاريه (١٨٥٤-١٩١٢) فيلسوف فرنسى، أهم مؤلفاته "العلم والفرض"، "العلم والمنهج"، "قيمة العلم"، "الأفكار الأخيرة". (المترجم).

(٤) ماخ (١٨٣٨-١٩١٦) فيلسوف نمساوى. أهم مؤلفاته "تاريخ وأصل قضية التوقف عن العمل" ١٨٧٢، "الميكانيكا فى تطورها، نظرية تاريخية نقدية" ١٨٨٣، "علم الميكانيكا" ١٨٩٣، "مساهمة فى تحليل الإحساسات" ١٩٠٦، "تحليل الإحساسات" ١٩١٤. (المترجم).

لا يمكن القول بأنه من صنعه "لا يقدم تفسيرا جديدا". فما معنى عبارة أن يطابق"؟ وأين يوجد "الوجود"؟ وما الأشياء المحددة؟ وماذا يقصد فى هذه الحالة الخاصة بعبارة "لا يصنع"؟

حاول المذهب الإنسانى فى إدخال بعض التعديلات على مثل هذه المسميات المفككة، فلا نتطابق بأى طريقة إلا مع الشىء الذى بيننا وبينه علاقة. فإن كان شيئا نعمل له نسخة دقيقة مطابقة له أو نشعر به مباشرة وبوجوده فى مكان معين، وإذا كان مطلبا محقا نطيعه مباشرة دون أن نعرف عنه شيئا أكثر من مجرد القيام بخدمته التى يدفعنا للقيام بها، وإذا كان اقتراحا يمكن أن نتفق معه بعدم معارضته والسماح له بالمرور، وإن كان علاقة بين شيئين نتعامل مع الشىء الأول حتى نستطيع الوصول إلى الشىء الثانى، وإذا كان شيئا غير مرئى فقد نفترض وجود موضوع مكانه يمكن أن يقدم لنا نفس النتائج إذا ما توفرت له نفس الظروف الخاصة بهذا الشىء. بمعنى عام نضيف فكرنا إليه، فإذا ما تأثر بالإضافة ونما الموقف كله وتحقق نوع من الانسجام نستطيع الوصول إلى الحقيقة.

يرى المذهب الإنسانى أنه لا أساس لقولنا عن الموجودات التى نتطابق معها على الرغم من أنها تكون خارج فكرنا مثلما هى حاضرة فيه؛ إذ توجد خارج الخبرة المحدودة ذاتها، ويعنى وجودها من الناحية البراجماتية أننا نخضع لها ونحاول تفسيرها سواء أردنا ذلك أم لم نرد. ولا نفعل ذلك مع خبرات غير خبراتنا، ويكون كل النسق الذى يجب أن تتطابق الخبرة الحاضرة معه بصورة مناسبة مستمرا مع الخبرة الحاضرة ذاتها، فإذا نظرنا إلى الواقع بوصفه خبرة غير الخبرة الحاضرة فإنه إما أن يكون ميراثا من الخبرة الماضية أو محتوى لخبرة مستقبلية. فتصبح تحديدات الواقع بالنسبة لنا فى أى حالة ما هى إلا الصفات التى تطلقها أحكامنا وتنسبها إليه والتى تعد أساسا أحكاما إنسانية.

يعنى القول إن فكرنا لم يصنع هذا الواقع، أن هذا الواقع يظل موجودا من الناحية العملية على الرغم من اختفاء فكرنا الجزئى الخاص به، وإن كان وجوده ينقصه ما كان فكرنا قد يضيفه إليه، ويعنى وصف هذا الوجود "بالاستقلال" أن هناك شيئا ما فى كل خبرة يهرب من سيطرتنا ولا يخضع لأحكامنا التعسفية، فإذا كانت خبرة حسية فإنه يجبرنا على الانتباه، وإن كانت نتيجة يفرض علينا عدم تغييرها، وإن كانت مقارنة بين حدّين لا نستطيع أن نصل إلا إلى نتيجة واحدة. يوجد دافع أو إلزام فى كل خبرة لا نستطيع مواجهته، ويسلبنا القدرة على التحكم فيه، ويقودنا إلى اتجاه معين يشكل اعتقادنا. قد يكون رد هذا المعنى للخبرة ذاتها أو هذا الميل الخاص بها إلى شىء مستقل عن كل خبرة ممكنة أمرا صحيحا أو لا يكون. وربما يكون هناك "شىء زائد عن الخبرة"، "شىء فى ذاته" يحافظ على استمرار دوران الكرة مثلا، أو مطلق يكمن وراء كل التعينات المتلاحقة والتحديدات المستمرة التى يضعها العقل الإنسانى، ومع ذلك يقول المذهب الإنسانى إن بعض التحديدات توجد مستقلة داخل الخبرة الإنسانية ذاتها، ويؤكد أنها مستقلة عن التحديدات الأخرى. وهناك بعض الأسئلة إذا ما سئلت لا تكون لها إلا إجابة واحدة. وتوجد بعض الموجودات إذا ما فرضنا وجودها يجب أن نفترض أنها كانت سابقة الوجود على افتراضنا. وتظل بعض العلاقات إذا ثبت وجودها موجودة مادامت حدودها موجودة.

لذا تعنى الحقيقة عند المذهب الإنسانى العلاقة بين أجزاء الخبرة الأقل تحديدا (المحمولات) والأجزاء الأكثر تحديدا (الذوات). ليس مطلوبا أن نبحث عنها فى علاقة الخبرة بأى شىء خارجها أو خارج ذاتها. فنستطيع أن نجلس فى البيت ونلاحظ كل ركن فيه. وتمارس موضوعاتنا المقاومة. وينمو مفهوم الحقيقة كشىء مقابل للتمرد أو الاستسلام داخل كل حياة إنسانية بصورة فردية.

واجهتُ كثيرا من الاتهامات التى أجهدتنى كثيرا ضد أنصار المذهب الإنسانى فى أثناء إلقائى محاضرة فى إحدى الندوات الفلسفية عن "دراسات ديوى": كيف يميز من يأخذ بمذهب "ديوى" بين الصدق والزيف؟ سأل "رويس" كيف يشعر البراجماتى بأى واجب يفرض عليه التفكير بصدق؟[1]. وتساءل "برادلى" قائلا إذا فهم الإنسانى مذهبه فيجب أن يغير أى فكرة زائفة إلى فكرة صادقة إذا ما اعتقد أى فرد فى صدقها". ووصف "تيلور" البراجماتية بأنها تعنى حق المرء فى وصف أى اعتقاد يرغب فيه بالصدق[2].

أندهش كثيرا من القول بوجود شروط يخضع لها الفكر الإنسانى. إذ يفترض هؤلاء النقاد أنه إذا ما ترك طوْف خبرتنا لنفسه فإنه قد يتجه إلى أى مكان أو لا يتحرك على الإطلاق. وإذا فرضنا وجود بوصلة على سطحه فليس هناك قطب يمكن أن يتجه إليه، ويرون ضرورة وجود اتجاهات مطلقة للإبحار محددة من الخارج ومفروضة، ورسم بيانى مستقل للرحلة يضاف إليها إذا كان لنا أن نصل إلى مرفأ. ومع ذلك ألا نلاحظ أن مع افتراض وجود مثل هذه الاتجاهات المطلقة للإبحار بوصفها معايير مسبقة للحقيقة يجب علينا اتباعها فإن الضمان الوحيد لتتبعها يكمن فى قدرتنا الإنسانية وأدواتنا، ولا معنى "للوجوب" إلا إذا شعرنا داخلنا برغبة فى التعاون معه. يجب أن يعترف كل مؤمن بالمعايير المطلقة أن الناس قد لا تخضع لها. ويحدث التمرد عليها وعصيانها على الرغم من الأبدية التى تتصف بها والقوانين التى تحذر منها. لا يشكل وجود أى قدر منها ضمانا ضد الخطأ. ليس هناك ضمان ضد فساد الفكر إلا محيط الخبرة ذاتها الذى يجعلنا نعانى

---

(١) لا أعرف أن هناك "براجماتيا" مجردا أو خالصا إذا كان التجريد هنا يعنى إنكار كل واقعية لفكر البراجماتى.

(٢) تيلور (١٨٦٩-١٩٤٥) ميتافيزيقى إنجليزى من الهيجليين الجدد، أهم مؤلفاته "عناصر الميتافيزيقا"، مقالات عدة فى مجلة "العقل". وألقى محاضرات فى جيفورد بعنوان "إيمان أخلاقى". (المترجم).

من الأخطاء الحسية سواء كان هناك واقع وراء الخبرة ذاتها أو لا. كيف يعرف من يدافع عن الحقيقة المطلقة والوجود المطلق بما يأمره بالتفكير فيه؟ لا يستطيع أن يرى المطلق مباشرة. ليس لديه وسيلة يضمن بها ما قد يطلبه منه أو يريده إلا باتباع الوسيلة الإنسانية وطرقها. إن الحقيقة الوحيدة التى يستطيع أن يقبلها من الناحية العملية هى تلك التى تقوده إليها خبراته المحدودة حين ترتعد الحالة العقلية من فكرة الحصول على خبرات جديدة، وتطلب الحماية من المطلق، وتحاول الوصول إلى نوع من الأمان الزائف، فإنها حالة تشبه حالة الناس الطيبين الذين تحمر وجوههم حينما يسمعون عن اتجاه اجتماعى فاسد، ويقولون "يجب أن تسن الحكومة أو البرلمان قانونا ضد هذا السلوك"، كما لو أن التشريع يحل المشكلة ويوقف هذا الاتجاه.

تكمن اختبارات وتحققات أى قانون للحقيقة فى نسيج الخبرة، وتعد الحقيقة الحسية والواقعية، سواء كان هناك مطلق أو لا، هى طريقة التفكير التى تربط خبراتنا ربطا صحيحا، ومع ذلك قد يجادل المعترض قائلا: "يكون لفيلسوفك الإنسانى حرية أكبر من الالتزام أو عدم الالتزام بمعيار ثابت للحقيقة من الفيلسوف المعتقد فى الوجود المستقل للأشياء الذى يجعل المعيار ثابتا وحاسما". إذا كان يقصد بهذا الأخير إنسانا يتظاهر بمعرفة المعيار ثم يهاجمه فإن الفيلسوف الإنسانى يكون بلا شك أكثر مرونة، ولكنه لا يكون أكثر مرونة من فيلسوف المطلق ذاته إن اتبع هذا الأخير (كما يفعل معظم فلاسفة المطلق للأسف ذلك فى العصر الحاضر) مناهج تجريبية للبحث فى المسائل الحسية أو العملية، فالقول بالفروض والاهتمام بدراستها أفضل من الدوجماطيقية أو الأحكام التعيينية.

ولقد استخدمت هذه المرونة المحتملة فى الطبع لدى الفيلسوف الإنسانى فى اتهامه بالرذيلة، إذ يظل من يؤمن أن الحقيقة تكمن فى الأشياء وفى لحظة محددة لرد فعلنا المناسب محروما من محاولة تغيير وجهة نظر من يعارضونه. ألا تمثل وجهة نظرهم رد فعلهم اللحظى الملائم وفقا للموقف

الذى يحدث الآن؟ لن يسعى إلى تغيير وجهة نظر المعارضين وفقا لهذه النظرية دون السخرية منهم إلا من يؤمن بأن الحقيقة سابقة على الأشياء. السؤال الآن: هل مناقشة الحقيقة وكيفية تحقيقها يؤدى إلى السخرية من الذات؟ أيمكن أن يتعارض الفعل مع التعريف؟ لنفرض أن تعريف الحقيقة يقول "الحقيقة هى ما أحب قوله". أحب أن أقول ذلك، وأرغب أن تحب قوله أيضا، وسأظل أقوله حتى توافق عليه، فهل هناك أى تعارض فى ذلك؟ فمهما يقال عن معنى الحقيقة، فإن هذا النوع منها يمثل ما نستطيع قوله والسعى إلى تنفيذه. أما مسألة الطبع الذى يناسب القول أو يصاحبه فأمر خارج المبادئ المنطقية وزائد عنها. فقد يكون أكثر حدة أو سخونة لدى فيلسوف من أنصار المطلق عنه لدى الفيلسوف الإنسانى الذى يكون متسقا مع نفسه، ودفعه حماسه إلى إقناع إنسان آخر بمذهبه إلى الطواف فى الأرض وركوب البحر.

السؤال الآن: كيف تكون متحمسا لرؤية الأشياء التى قد وضعتها بنفسك وتعرف أنك صانعها وأنها معرضة للتغيير فى اللحظة القادمة؟ كيف يوجد أى ولاء بطولى لمثال الحقيقة فى مثل هذه الأمور البسيطة والشروط الباهتة؟

ويعد ذلك السؤال مثالا آخر على تلك الاعتراضات التى تبين تكاسل خصوم المذهب الإنسانى فى دراسة وقائع الموقف فإذا اتبعوا المنهج البراجماتى وسألوا عن الحقيقة وكيف نعرفها، وكيف يكون وجودها فى الوقائع الحسية، يرون أنها تعنى "التجسد" لكل ما له قيمة فى حياتنا، فليس الحق إلا عكس كل ما هو غامض أو ليس له نتيجة عملية أو فائدة أو منفعة، أو كاذب ولا دليل على صحته، أو ليس قابلا للتحقق ولا يتم تأييده بالخبرة، أو ليس متسقا ومتناقضا، أو زائفا؛ أو شاذا؛ أو ليس واقعيا بمعنى ليس له نتيجة عملية. تلك هى الأسباب البراجماتية التى تدفعنا للبحث عن الحقيقة وتحقق خلاصنا. فليس مستغربا أن اسمها أيقظ الشعور المخلص وازدراء كل

المعتقدات الحمقاء والمؤقتة إذا تمت مقارنتها بمسعاها. عندما يرفض أنصار المطلق المذهب الإنسانى بسبب شعورهم بعدم مصداقيته، فذلك يعنى ارتباط مطالبهم الفكرية بوجهة نظر مختلفة للواقع، وإذا ما قورنت مع تلك النظرة التى يقول بها المذهب الإنسانى تبدو مجرد رغبة عارمة لمجموعة من الشباب الذين لا يتحملون المسئولية، تتحدث مدركاتهم الذاتية الخاصة باسم الطبيعة الأبدية وتدفعهم لرفض مذهبنا الإنسانى، كذلك يرفض أنصار المذهب الإنسانى كل الأنساق الفلسفية المثالية والواضحة والمحددة والأبدية والعقلية لأنها تتعارض مع الطابع الدرامى للطبيعة الذى أدركناه من خلال تعاملنا مع الطبيعة وعاداتنا الفكرية، فتبدو مذاهب ذاتية مصطنعة إن لم تكن بيروقراطية مهنية وغير منطقية، فيجب أن نبتعد عنها ونتجه إلى الطرق المتحررة وغير المحددة وغير الثابتة للحقيقة كما نتصورها، يحركنا الضمير المستنير الذى سبق وحرك العقليين تجاه الانتقال من الفوضى والتيه والتشتت إلى الأنساق الفكرية المنطقية الواضحة.

من الواضح أن ذلك يبين عدم تجاهل الفيلسوف الإنسانى لصفتى الموضوعية والاستقلال فى الحقيقة، فدعونا نعود لما يقصده خصومه حين يقولون "إن الحقيقة تعنى مطابقة ما فى عقولنا".

المقصود بالمطابقة بالمعنى الدارج أن الأفكار يجب أن تصور الواقع وتشابه العارف والمعروف. ويبدو أن الفلسفة لم تتوقف كثيرا عند دراسة هذه الفكرة العامة. أصبحت القضايا صادقة إذا طابقت الفكر الأبدى، وتعد الحدود صحيحة إذا صورت أو كانت نسخا لوقائع خارج العقل. وأعتقد أن نظرية النسخ أو التصوير قد شكلت ضمنيا أساس كل الانتقادات التى وجهت إلى المذهب الإنسانى.

بداية ليس هناك دليل يقينى على أن العمل الوحيد الذى تقوم به عقولنا تجاه الوقائع هو تكوين نسخة منها أو تصويرها. لنفترض أن قارئ هذا الكتاب الذى نكتبه الآن اعتبر نفسه مشكلا لكل الوجود القائم فى العالم، ثم

يعرف أن هناك كائنا جديدا سيتم خلقه وسيعرفه معرفة صحيحة فكيف يتصور هذه المعرفة سلفا؟ وكيف يأمل أن تكون؟ أشك تماما أنه سوف يتخيلها كمجرد عملية تصوير أو نسخ. ما الفائدة التى تعود عليه أن يكون لدى القادم الجديد نسخة أو صورة ثانية ناقصة عنه؟ ألا تبدو المسألة مجرد إهدار لفرصة جيدة؟ ألا يحتاج هذا القارئ إلى معرفة من نوع جديد تماما؟ ويرى أن معرفة القادم الجديد يجب أن تأخذ فى اعتبارها وجوده وتجعله يسلك تجاهه بطريقة تحقق صالحهما معا، فإن كان التصوير يؤدى إلى تحقيق تلك النتيجة فلتكن المعرفة تصويرية وإلا فليس لها قيمة ويجب استبدالها، لذلك لا يحتل التصوير أو النسخ جوهر المسألة وإنما الهدف إثراء العالم السابق وإضافة المزيد إليه.

قرأت فى الأيام الماضية فى كتاب للأستاذ "يوكن" فقرة يتحدث فيها عن "تنمية الموجودات"[1]. يقول "لماذا لا تكون مهمة الفكر زيادة الوجود وإثراءه بدلا من مجرد محاكاته أو إعادة تصويره؟ لا يمكن أن ينسى أحد تعليق "لوتزه" على النظرة العادية للصفات الثانوية للمادة والتى تجعلها وهما لأنها لا تصور شيئا فيها[2]. يقول "لوتزه" إن تصور وجود عالم كامل بذاته يكون العقل بالنسبة إليه مجرد مرآة عاكسة سلبية ولا تضيف شيئا إلى الواقع، يعد تصورا لا منطقيا. فالعقل أهم أجزاء الواقع، وليست مهمة وجود عالم المادة السابق والناقص غير إثارة العقل لإنتاج ما يكمله وإتمام نقصه".

باختصار نستطيع القول مقدما إن "المعرفة" هى إحدى الطرق التى نحقق بها علاقات مفيدة مع الواقع، سواء كانت عملية النسخ أو التمثل إحدى هذه العلاقات أم لا.

---

(١) يوكن Eucken. (المترجم).

(٢) لوتزه (١٨١٧-١٨٨١) فيلسوف ألمانى، أهم أعماله "الميتافيزيقا" ١٨٤١، "المنطق" ١٨٤٢، "علم النفس الطبى" ١٨٤٢، "تاريخ علم الجمال فى ألمانيا" ١٨٦٨، "العالم الصغير" ١٨٦٤. (المترجم).

يسهل علينا معرفة نوع المعرفة الذى أدى إلى ظهور نظرية "المحاكاة" أو النسخ إذا اعتبرنا القدرة على التنبؤ أهم نقطة فى تعاملاتنا مع الظواهر الطبيعية، وتمثل عملية "التنبؤ" لكاتب مثل "سبنسر" معنى الذكاء كله[1]. وحين يقول قانون سبنسر للذكاء إن العلاقات الداخلية والخارجية يجب أن تتطابق فإنه يعنى أن توزيع الحدود فى الزمان والمكان الداخليين يجب أن يكون صورة طبق الأصل لتوزيعها فى الزمان والمكان الفعليين للحدود، فلا تحتاج الحدود الفكرية نفسها من الناحية النظرية الخالصة أن تكون مطابقة للحدود الواقعية بمعنى محاكاتها بصورة إفرادية؛ إذ تكفى الحدود العقلية الرمزية إذا كانت التواريخ والأماكن الفعلية قد تم تصويرها ومحاكاتها. أما فى الناحية العملية وحياتنا العادية تكون الحدود العقلية صورا والحدود الواقعية إحساسات حتى إننا نعتبر صور الحدود وصور العلاقات الدلالة الطبيعية على المعرفة، كذلك نلاحظ أن جزءا كبيرا من هذه الحقيقة الوصفية يكون مصاغا فى رموز لفظية، فإذا ما ناسبت هذه الرموز العالم بمعنى تحديد توقعاتنا بصورة صحيحة فإن فائدتها أفضل من مجرد تصويرها لحدوده أو محاكاتها.

من الواضح أن التفسير البراجماتى لدور المعرفة يعد تفسيرا دقيقا، فلا تتمثل الحقيقة فى علاقة أفكارنا بالوقائع اللاإنسانية وإنما فى علاقة الأجزاء التصورية لخبرتنا مع أجزائها الحسية. تعد الأفكار التى ترشدنا إلى فائدة عملية، والتفاعل النافع مع الأجزاء الحسية التى تحدث أفكارا صحيحة تعبر عن الحقيقة سواء كانت قد صورت هذه الأجزاء بصورة مسبقة أو لا.

لقد تم بسبب تكرار عملية النسخ والمحاكاة فى معرفة الواقع الظاهرى افتراض أنها تمثل جوهر الحقيقة العقلية أيضا. بات من المفترض أن قضايا الهندسة والمنطق يجب أن تحاكى أفكارا أو نماذج مسبقة فى عقل الخالق.

---

(١) سبنسر (١٨٢٠-١٩٣٠) أهم فلاسفة التطور الإنجليز. أهم مؤلفاته "المبادئ الأولى" ١٨٩٦، "المبادئ الأولى للأخلاق" ١٨٧٩. (المترجم).

والواقع أنه لا حاجة لنا فى هذه المجالات المجردة لافتراض وجود نماذج أصلية، فيكون العقل حرا فى تصور أشكال عديدة فى الفضاء، وبناء العديد من المجموعات العددية، وتشكيل العديد من الفئات والسلاسل، ويستطيع القيام بعمليات التحليل وإجراء المقارنات إلى ما لا نهاية لدرجة أن كثرة النتائج ووفرة الأفكار تجعلنا نشك فى الوجود الموضوعى لنماذجها السابقة فى الوجود عليها والتى جاءت تصويرا لها. ويعد خطأ واضحا أن نفترض وجود "إله" يحوى فى عقله إحداثيات متعامدة وليست قطبية أو أفقية أو مجموعة الرموز الخاصة بالعالم "جيفونز" وليست الخاصة بالعالم "بول"[1]، كذلك إذا افترضنا أن "الإله" يكون لديه فكرة مسبقة لكل ما قد يتصوره الإنسان فى هذه الأمور والاتجاهات فإن عقله يصبح مثل "الوثن" الهندوسى بثلاثة رءوس وثمانى أذرع وستة نهود. إن الكثير من الصور التى نقوم بنسخها ومحاكاتها تعد نوعا من الحشو الزائد عن الحاجة وأصبح هناك اتجاه إلى عدم استعمال النسخ فى هذه العلوم. بات من الأفضل تفسير موضوعاتها بوصفها تتخلق خطوة بخطوة من قبل البشر وفق سرعة إدراكهم ومراحله.

إذا ما تم التساؤل عن كيفية اعتبار معرفة صفات المثلثات والمربعات والجذور التربيعية والأجناس المنطقية وعلاقتها معرفة أبدية، على الرغم من أنها أدوات افترض الإنسان وجودها فإن إجابة المذهب الإنسانى بسيطة وسهلة. فإذا كانت المثلثات والأجناس المنطقية من صنعنا فإننا نستطيع الحفاظ على ثباتها. نستطيع سلب الزمن عنها بالإعلان عن أن هذه الأشياء التى نقصدها لن يمارس الزمان عليها أى تبديل، فقد تم تجريدها عن قصد

---

(١) - جيفونز (١٨٣٥-١٨٨٢) عالم رياضى إنجليزى، له دراسات فى المنطق الاستنباطى ومجموعة خاصة للتدوين بالرموز والعلامات. أول مخترع لآلة حاسبة منطقية أهم أعماله "مبادئ العلم"، "دروس تمهيدية فى المنطق الاستنباطى" "نظرية فى الاقتصاد السياسى".

- جورج بول (١٨١٥-١٨٦٤) من رواد المنطق الحديث أهم أعماله "التحليل الرياضى للمنطق" ١٨٤٧، "فحص فى قوانين الفكر" ١٨٥٤. (المترجم).

وفصلها عن أى ارتباط واقعى، فتصبح العلاقات بين الموضوعات الثابتة هى نفسها ثابتة. لا تستطيع أن تحدث هذه العلاقات لأن حسب الفرض لن يحدث شيء للموضوعات. لقد حاولت أن أبين فى الفصل الأخير من كتابى "مبادئ علم النفس" أنها يمكن أن تصبح فقط علاقات للمقارنة[1]. لا يبدو أن هناك من لاحظ افتراضى، ولا أستطيع أن أشعر بالثقة فى صحة وجهة نظرى لجهلى التام بالتطورات فى الرياضيات. ومع ذلك إذا صحت وجهة نظرى نستطيع حل الصعوبة تماما. تقوم علاقات المقارنة على الملاحظة المباشرة، وتكون الموضوعات العقلية بمجرد مقارنتها عقليا إما متشابهة وإما ليست متشابهة. فإن كانت متشابهة تظل هكذا دائما، وإن كانت مختلفة تظل دائما مختلفة. بذلك يمكن القول إن الحقائق بالنسبة إلى هذه الموضوعات الإنسانية الصنع تعد ضرورية وأبدية، ولا نستطيع تغيير نتائجها إلا بتغيير المعطيات الأولية التى قد بدأنا منها.

نستطيع معاملة كل موضوعات العلوم القبلية بوصفها مصنوعات إنسانية، وليس لهذه العلوم كما قد وضح "لوك" منذ زمن طويل أى صلة مباشرة بالواقع[2]، ولا يعد الصحيح بالنسبة لهذه الموضوعات صحيحا بالنسبة إلى الوقائع إلا إذا أمكن عقلنة الواقع بتوحده بأى موضوع من هذه الموضوعات المثالية. حينئذ لا تكون الحقيقة ذاتها نسخة لشيء، وإنما فقط مجرد علاقة يتم الحصول عليها مباشرة وإدراكها بين شيئين عقليين من صنع العقل ذاته[3].

---

(١) الجزء الثانى، ص٦٤١.

(٢) جون لوك (١٦٣٢-١٧١٤) أكبر الفلاسفة الإنجليز، أهم مؤلفاته "محاولة فى الفهم الإنسانى" (١٦٩٠) "رسالتان فى الحكومة" (١٦٨٩)، "رسالة فى التسامح (١٦٨٩)، بعض "الأفكار فى التربية" (١٦٩٣)، "معقولية الدين المسيحى كما هو منصوص عليها فى الكتب المقدسة" ١٦٩٥. (المترجم).

(٣) أى من الأشياء الفعلية التى تعد وقائع حقيقية داخل العالم العقلى.

يمكن أن ننظر الآن إلى بعض أنماط المعرفة لنرى مدى صحة تفسير المذهب الإنسانى لها وملاءمته. لا نحتاج إلى مزيد من الأنماط الرياضية والمنطقية أو العودة التفصيلية إلى حالة معرفتنا الوصفية لنظام الطبيعة أو إلى "التوقع" ما دام يحتاج هذا التوقع على الرغم من أنه قد يعنى النسخ، أن يعنى أكثر من مجرد الاستعداد المسبق. فتكون علاقاتنا العملية مجرد إمكانية بالنسبة إلى كثير من الموضوعات البعيدة والمستقبلية. لا نستطيع مثلا أن نكون على استعداد لمنع ثورة الأرض أو تأثرها بالمد والجزر. وليس هناك أى علاقات عملية بيننا وبين الماضى الذى نفترض أننا نعرفه معرفة صحيحة. ويلاحظ أنه على الرغم من أن كل اهتماماتنا العملية الصرفة تمثل نقطة البدء الأصلية لبحثنا عن الأوصاف الظاهرية الصحيحة فقد نجد اهتماما أساسيا فى الوظيفة الوصفية ذاتها، ونريد تفسيرات صحيحة سواء جاء منها مكسب إضافي أو لا، فلقد طُورت الوظيفة الأولية عن نفسها وطالبت بمزيد من التدريب. ويبدو أن هذا الفضول النظرى صفة مميزة للإنسان استطاع المذهب الإنسانى التعرف على مداها الواسع. لم تعد الفكرة الحقيقية تعنى فقط الفكرة التى تعدنا لإدراك فعلى معين، وإنما أصبحت تعنى أيضا الفكرة التى تعدنا لإدراك ممكن، أو الفكرة التى إذا ما قيلت تقترح إدراكات ممكنة وفعلية لا يستطيع أن يشارك المتحدث فيها الآن. وتشكل مجموعة الإدراكات التى يتم التفكير فيها نسقا يجعلنا نحصل على شكل مكتمل وصورة متسقة وثابتة، وهنا يجد مفهوم الأشياء المستمرة الذى قال به الفهم العام استخدامه المفيد. لا تفسر الموجودات الكائنة خارج المفكر إدراكاته الفعلية وماضيه ومستقبله فقط وإنما إدراكاته الممكنة، وإمكانية إدراك الآخرين لها أيضا، وتبعا لذلك تشبع حاجاتنا النظرية بصورة سليمة، ننتقل من خلالها من الفعلى المباشر إلى البعيد والممكن، ونعود مرة أخرى إلى الفعلى المستقبلى نحصر أجزاء لا حصر لها بقضية واحدة. ومثلما يحدث فى الشاشات البانورامية حيث يوجد أمامى منظر واقعى من التراب والحشائش والشجيرات الصغيرة والصخور ومدفع محطم، ويكون محاطا بصورة زيتية كبيرة للسماء والأرض ومناظر معركة

تدور على الأرض تكمل المنظر الماثل أمامى بطريقة فنية خادعة لا تجعلنى أدرك أى فرق بينهما أو أى فواصل، كذلك تنصهر الموضوعات التصورية المضافة إلى واقعنا المتصور والحاضر داخل كل عالم اعتقادنا، لا نستطيع أن نشك فى وجودها على الرغم من كل النقد الذى قدمه "بركلى". وعلى الرغم من أن اكتشافنا لأى منها لا يؤرخ له إلا من لحظة اكتشافنا، فإننا لا نتردد فى القول إنه ليس حاضرا الآن فقط، وإنما كان موجودا من قبل إذا ما شعرنا أن بمثل هذا القول يظهر الماضى مرتبطا بصورة متسقة مع ما نشعر بوجوده الآن، فنعتقد أن "موسى" قد كتب الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم. ونعتبر ذلك حقيقة تاريخية لأنه إن لم يفعل لما كانت لدينا كل هذه العادات الدينية. كان "يوليوس قيصر" واقعا، وإلا لن نؤمن بالتاريخ إطلاقا، ونؤمن بوجود الكائنات المفصلية المنقرضة، وإلا فقد كل فكرنا عن التطور التاريخى معناه. ولا بد أن يكون الراديوم الذى اكتشفناه بالأمس موجودا من قبل بصورة دائمة، وإلا لن تتحقق مطابقته مع كل العناصر الطبيعية الأخرى. لا يحدث كل هذا إلا بسبب أن نسبة من معتقداتنا تتفاعل مع أجزاء أخرى منها حتى تشكل الحالة الفكرية الأكثر إشباعا، ونقول إن هذه الحالة العقلية تدرك الحقيقة، ونؤمن بصحة أحكامها وقراراتها.

إذا ما نظرت إلى الرضا بالمعنى الحسى وبوصفه حالة تشعر بها، وعنيت "بالحقيقة" ما يكون مجردا ويتم التحقق منه على المدى البعيد فإنك لا تستطيع أن تساوى بينهما؛ إذ من المعروف أن حالة الرضا المؤقتة غالبا ما تكون زائفة. أما إذا كانت الحقيقة فى كل لحظة حسية عند كل إنسان هى ما تعتقد أنها تحقق أقصى درجات الإشباع له فإن الحقيقة المجردة التى يتم التحقق منها على المدى الطويل تتطابق مع الرضا المجرد أو الرضا على المدى البعيد. باختصار إذا ما تمت مقارنة المحسوس بالمحسوس والمجرد بالمجرد، نعنى بالرضا والحقيقة معنى واحدا. وأعتقد أن غموض هذه المسألة دفع الفكر الفلسفى إلى عدم قبول دعاوى المذهب الإنسانى.

تعد خبرتنا عبارة عن عملية تغيير. وتشبه "الحقيقة" فى أى لحظة بالنسبة إلى صاحبها المنطقة القابلة للرؤية حول إنسان يسير وسط الضباب أو كما يسميه "جورج إليوت" الجزء المظلم الذى تراه عيون الأسماك الصغيرة التى تسبح فى المحيط الواسع، وتمثل الميدان الموضوعى الذى تقوم اللحظة التالية بتوسيعه ويدور النقد حوله، ويمكن حينئذ استمرار وجوده كما هو أو تبديله، فيرى الناقد كلا من حقيقة صاحب اللحظة الأولى وحقيقته، ثم يقارن بينهما، ويقبلها أو يرفضها، فيكون مجال رؤيته واقعا مستقلا عن واقع صاحب الحقيقة الأولى. ويعتبر الناقد نفسه مفكرا أو ظانا، وإذا ما اختفت كل عملية الخبرة فى هذه اللحظة لا يكون هناك أى واقع مستقل معروف يمكن أن يقارن فكره معه أو ما يظن فيه.

ويكون المباشر فى الخبرة فى مثل هذا الموقف مؤقتا، فيعد المذهب الإنسانى الذى أعرفه مثلا وأدافع عنه "الحقيقة الكاملة" التى استطعت من وجهة نظرى الحصول عليها، ووفقا لحقيقة أن كل خبرة عبارة عن عملية فإنه لا يمكن لأى وجهة نظر معينة أن تمثل النظرة الأخيرة؛ إذ تعد كل واحدة بذاتها غير كافية، وتعتبر فى نفس الوقت مسئولة عن وجهات نظر أخرى، غير ذاتها، ومعرضة فى نفس الوقت لفقدان أهميتها. لن تتفق معى بوصفك تشغل مكانا بين هذه الوجهات وتؤمن فى نفس الوقت بوجود وجهات أخرى. ولن توافق على وجهة نظرى التى ترى الحقيقة موضوعية وأبدية ولا زمنية إلا إذا أكدتها كل هذه الوجهات المتنوعة من النظر.

ويمكن أن نقوم بتعميم ذلك بالقول إن أى رأى مهما كان محققا للرضا لا يعتبر صحيحا بصورة إيجابية ومطلقة إلا إذا وافق معيارا خارج ذاته. وإذا ما نسيت أن هذا المعيار ينمو باطنيا داخل شبكة الخبرات قد تستمر فى القول دون اكتراث بأن ما يحدث بشكل منفصل لكل خبرة يحدث أيضا بشكل جمعى لكل الخبرات وأن كل خبرة من هذه الخبرات تدين فى مجموعها بأى حقيقة قد تتصف بها إلى مطابقتها مع وقائع مطلقة مستقلة عنها وتوجد

خارجها، ومن الواضح أن ذلك يمثل الموقف الشعبى التقليدى. وقد انتقل الفلاسفة من واقعة أن الخبرات الجزئية المحدودة يجب أن تستمد الدعم والتأييد من بعضها البعض إلى مفهوم أن الخبرة عموما تحتاج إلى دعم مطلق، وأعتقد أن إنكار المذهب الإنسانى لمثل هذا المفهوم يشكل السبب الرئيسى لكراهيته.

أليس ذلك عالم الفيل والضفدع مرة أخرى؟ ألا يمكن أن ينتهى شىء بتأييد من ذاته أو من داخله؟ أيرغب المذهب الإنسانى أن يجعل الخبرة المحدودة معيارا لذاتها وتستمد دعمها من باطنها؟ أيجب أن يواجه الوجود مباشرة فى مكان ما اللاوجود؟ لماذا لا تحمل الخبرة المباشرة داخلها ما يحقق إشباعها أو عدم إشباعها؟ لماذا يجب أن يكون العالم محددا ومنتهيا؟ وإذا كان العالم ينمو حقيقة فلماذا لا ينمو وفق هذه التحديدات القائمة هنا والآن؟.

فى الواقع قد يبدو الوجود متأثرا فى عملية نموه بتحديداتنا العقلية حتى وإن لم تكن صادقة تماما. انظر مثلا إلى مجموعة "الدب الكبير" فى السماء، أطلقنا عليها هذا الاسم، وعددنا النجوم وعرفنا أنها سبعة، وقلنا إنها كانت سبعة قبل قيامنا بعملية العد، وقلنا سواء كان هناك من لاحظ هذه الواقعة أو لا، فقد كان هناك تشابه غير واضح تماما بين هذه الواقعة وصورة حيوان طويل الذيل أو الرقبة. هذا التشابه حقيقى وموجود، فماذا نقصد بأن هذه الواقعة كانت موجودة قبل حدوث هذه الطرق الإنسانية للفكر؟ هل قام مفكر "مطلق" فعلا بالعد وقام بعملية المقارنة مع منظر الدب وتوقف عند الرقم سبعة؟ هل كان عدد النجوم فعلا سبعة، ويشبه منظرها منظر الدب قبل مشاهدة الإنسان لها وحكمه عليها بالتشابه؟ لا توجد حقيقة أى دلالات تدفعنا إلى الاعتقاد فى ذلك. لقد كانت موجودة ضمنيا أو بالقوة، وقامت رؤيتنا الإنسانية بتفسيرها وتحويلها إلى واقع وجعلتها موجودة، فتكون الواقعة موجودة بالقوة أو سابقة الوجود حين توجد كل الظروف والشروط الخاصة

إلا شرطا واحدا. ويتمثل الشرط الغائب أو الناقص فى هذه الحالة فى وجود العقل الذى يعد ويقارن، يعنى ذلك أن النجوم ذاتها تفرض النتيجة، لا تعدل عملية العد من طبيعتها السابقة، ولا يمكن أن تؤثر فيها أو تأتى بعدد غير عددها السابق، ويظل وجودها كما هو وصفاتها كما هى، ولا تشكل عملية العد شيئا بالنسبة إلى وجودها.

قد نجد أنفسنا الآن نواجه مفارقة ظاهرية، لا نستطيع أن ننكر حدوث شىء ما بعملية العد لم يكن موجودا من قبل، وندرك فى نفس الوقت أن هذا الشىء صحيح دائمًا، فيبدو بأحد المعانى أننا خلقناه، ويظهر بمعنى آخر أننا قد وجدناه. يجب أن ننظر إلى عملية العد والعدد الذى توصلت إليه على أنه كان صحيحا قبل قيامك بالعملية كلها أو بحث الموضوع ككل.

يجب أن نعتبر صفات النجوم موجودة دائما، وتعد فى نفس الوقت عبارة عن إضافات حقيقية قد أضافها عقلنا لعالم الواقع. ليست إضافات للوعى فقط وإنما للمحتوى أيضا تصور شيئا سابق الوجود عليها، ومع ذلك تناسبه وتحاول تكبيره، وتربطه بصورة "الدب الأكبر" أو بعدد معين أو مع ما ليس موجودا وقامت ببنائه. وأعتقد أن المذهب الإنسانى يعد المذهب الوحيد الذى وضع هذه الحالة وحالات أخرى مشابهة لها فى الاتجاه الصحيح. ويقال إن أحكامنا فى كل هذه الحالات، وإن كانت بها درجة من الغرابة بعض الشىء، تثرى الماضى وتنميه.

تغير أحكامنا على أية حال صورة الوجود المستقبلى بواسطة الأفعال التى قد تؤدى إليها. خصوصًا حينما تعبر هذه الأفعال عن نوع من الثقة، مثل قولنا: هذا الرجل أمين؛ أو صحتنا جيدة، أو فى إمكاننا القيام بهذا العمل. ولما كانت الأفعال يجب أن توجد قبل الثقة وتسبق الأشياء الموثوق فيها فإن هذه الثقة كما يقول الأستاذ "تيلور" لا تكون صحيحة حين تحدث قبل حدوث

الفعل[1]. وأذكر أنه قد وصف عملية الإيمان فى امتياز العالم وروعته بأنها نوع من خداع الروح. ولا يجب أن يضللنا هذا التعبير، ويحجب رؤية تعقيدات الواقع ومشكلاته[2]. أعتقد أن الأستاذ "تيلور" نفسه لا ينظر من الناحية العملية للمؤمنين بأنهم مجموعة من الكذابين، فحقيقة يمتزج الحاضر والمستقبل فى مثل هذه الحالات ومع ذلك يستطيع المرء تجنب مسألة الكذب باستخدام الصيغ الافتراضية. ومن الواضح أن ما يقترحه الأستاذ "تيلور" يبين مدى فساد مفهوم الحقيقة الثابتة، والقول إن الحقيقة النظرية أى عملية النسخ والمحاكاة لا يتم السعى إليها إلا لمجرد أن المحاكاة لا بد أن تحدث، ولا تحقق عملية المحاكاة ذاتها شيئا، يعد قولا - إذا نظرت إليه بموضوعية - لا معنى له وشيئا منافيا للعقل، فلماذا يكون العالم القائم بذاته موجودا أيضا فى مجموعة من النسخ؟ وكيف يمكن نسخ مادة وجوده الموضوعى أو محاكاتها؟ وإذا أمكن تحقيق ذلك، ما الغاية منه وما الدافع إلى إجراء عملية النسخ؟ وإذا كان هناك عدد معين لشعر رأسك، فما السبب الذى يدفعنا إلى معرفة هذا العدد ونسخه؟

قد يثير المعترض السؤال التالى: ألا تكون لمعرفة الحقيقة أى قيمة جوهرية فى ذاتها، تكون منفصلة عن المزايا المصاحبة لها؟ وإذا ما سمحت للقناعات النظرية بالوجود ألا تمنع القناعات الإضافية من الدخول؟ ألا تنهار البراجماتية إذا ما اعترفت بذلك؟ تختفى القوة التدميرية لمثل هذه الأسئلة إذا ما استخدمنا الكلمات بمعناها الحسى وليس المجرد، وسألنا ما الحاجات النظرية المعروفة ومم تتكون القناعات الفكرية أو النظرية؟

---

(١) انظر المقال الذى ينتقد فيه البراجماتية، نشر فى جامعة كوارترلى، مونتريال، عدد مايو ١٩٠٤.

(٢) تيلور Taylor (١٨٦٩-١٩٤٥) فيلسوف من الهيجليين الإنجليز الجدد، تبدو هيجليته الأولى فى كتاب "عناصر الميتافيزيقا" وفى مجموعة محاضرات بعنوان "إيمان أخلاقى" (المترجم).

ألا تتعلق كل هذه الأمور بعملية "الاتساق"؟ ليس المقصود بالطبع الاتساق بين الواقع المطلق والعقل الذى يمثله، وإنما المقصود الاتساق الذى يتم الشعور به بين الأحكام والموضوعات من جهة، وعادات ردود الأفعال فى العقل القائم بملاحظة العالم من جهة أخرى. السؤال الآن: ألا يتم إدراك حاجتنا إلى مثل هذا الاتساق وسعادتنا بتحقيقه باعتبارها نتائج لوضعنا الطبيعى؟ ألسنا كائنات تقوم بتطوير العادات العقلية أى العادات التى تثبت فائدتها فى نفس البيئة التى تتكرر فيها نفس الموضوعات وتخضع إلى قانون؟. إذا كان الأمر هكذا فإن ما يحدث أولا هو المزايا والمكاسب المصاحبة للعادة، ثم الحياة النظرية للمساعدة لمثل هذه المكاسب أو معاونتها. هناك احتمال كبير بأن هذا ما يحدث. ففى البداية يكون التصور حقيقيا إذا ما كان قابلا للتطبيق، وبعد ذلك وحين أصبحت ردود الأفعال منظمة أصبحت هذه الردود ذاتها حقيقية حين تحقق ما يتم توقعه منها وإلا باتت كاذبة أو خاطئة. ولما كانت نفس فئة الموضوعات تحتاج نفس النوع من رد الفعل فإن الدافع لرد الفعل بصورة متسقة يكون قد تأسس بصورة تدريجية، ويتم الشعور بالإحباط إذا ما خالفت النتائج التوقع، وبذلك توجد نواة معقولة لكل درجات الاتساق الأعلى. وإذا ما تطلب أحد الموضوعات منا القيام برد الفعل الذى يصاحب فئة الموضوعات المناقضة له فإن آلتنا العقلية لا تدور بسهولة وقد تتوقف، ولا يحقق الموقف الرضا أو القناعة الفكرية.

تحدث الحقيقة النظرية فى العقل حين يتم الاتفاق بين بعض عملياته وموضوعاته مع عمليات وموضوعات أخرى. ويتمثل الاتفاق هنا فى العلاقات القابلة للتحديد السليم، ولما كان ذلك يتطلب درجة عالية من التفكير العقلى المنظم، الأمر الذى لا يتوفر لدى معظم الناس، فإن مقدار الاتفاق الذى يرضى معظم الرجال والنساء يتمثل فى غياب الاختلاف بين أفكارهم العادية وأحكامهم والمجالات المحدودة لمدركاتهم الحسية التى تنحصر فيها حياتهم؛ لذا يعتقد معظمنا أن الحقيقة النظرية التى يجب أن يحصل عليها تعنى ملكية مجموعة من المحمولات التى لا تتعارض بشكل واضح مع

موضوعاتها ولا تحافظ عليها كما يحدث دائما بترك المحمولات والموضوعات الأخرى.

تعتبر الحقيقة النظرية عند بعض الناس مثلها مثل الموسيقى تعتمد على العاطفة، ويتم البحث عن عملية الاتساق الداخلى وراء الحد الذى تتوقف عنده المكاسب المصاحبة، فيقوم هؤلاء الناس بالتنظيم والتصنيف والتخطيط ووضع الجداول واختراع الموضوعات المثالية لمحبتهم الخالصة للوحدة. وغالبا ما تبدو النتائج التى تعبر عن الحقيقة لديهم مجرد مسائل عاطفية وشخصية ومصطنعة لكل من يلاحظها من الخارج، ولا يصمد المعيار النظرى الخالص وقت الشدة مثله مثل أى معيار آخر. ويصبح المثاليون بكل آرائهم من الناحية العملية فى نفس القارب مع الذين ينتقدونهم.

أدرك تماما أنه قد حدث نوع من الإسهاب فى الموضوع؛ إذ تقوم المسألة على المنهج الاستقرائى ويصعب فيها استخدام المنطق الخالص لحسمها. لقد تمثلت العقبة الكبرى التى واجهتها فى عدم عرض المعارضين لوجهة نظرى لأى بدائل محددة وواضحة، وأعتقد أن عرض النقاط الأساسية للمذهب الإنسانى فى هذا الجزء المتبقى من المقال قد يؤدى إلى مزيد من الوضوح:

١- يجب أن تطابق الخبرة - عقلية أو إدراكية - الواقع حتى توصف بأنها خبرة حقيقية أو صحيحة.

٢- لا يعنى المذهب الإنسانى "بالواقع" شيئا غير الخبرات العقلية والمدركات الحسية التى تجد أى خبرة حاضرة نفسها مختلطة بها فى الواقع[١].

---

(١) والمقصود بذلك فصل "الواقع" عن أى "واقع غير قابل للمعرفة" والذى لا يمكن تفسيره بأى حدود صورية أو حسية. ويشمل الواقع بالطبع أى قدر من الواقع التجريبى المستقل عن العارف؛ لذا تعد البراجماتية فلسفة واقعية فى المعرفة.

٣- يعنى المذهب الإنسانى "بالتطابق" إيجاد طريقة تحقق نتيجة مرضية عمليا وفكريا.

٤- لا تقبل كلمتا "الرضا" و"الاهتمام" أى تحديد ما دامت تعددت الطرق التى يتم بها تحقيقهما عمليا، فنهتم عموما بالواقع والمحافظة عليه كما هو بقدر الإمكان، ولكى يصبح محققا للرضا أو مقبولا يجب ألا يتعارض مع أى حقائق أخرى نسعى للحفاظ عليها، لذلك يمكن القول مقدما إننا يجب أن نحافظ على كل خبراتنا ونقلل من وجود التناقض بين ما نحافظ عليه.

٥- تمثل الحقيقة التى تجسدها الخبرة المطابقة إضافة إيجابية إلى الواقع السابق عليها، وربما يجب على الأحكام التى بعدها أن تتطابق معها. لذا تعد صادقة مسبقا أو على الأقل بالقوة. وتعنى الحقيقة الفعلية أو بالقوة عمليا أو وفق المنهج البراجماتى شيئا واحدا أو نفس الشىء أى إمكانية وجود إجابة واحدة حين يتم طرح السؤال.

- ٤ -

العلاقة بين العارف والمعروف

يتم النظر إلى "الذات" و"موضوعها" على أنهما كيانان منفصلان، وظهور الموضوع أمام الذات أو إدراك الذات لموضوعها مسألة فى غاية الصعوبة. ويشكل نوعا من المفارقة التى دفعت إلى اختراع العديد من النظريات لمحاولة التغلب عليها أو التخلص منها. وضعت النظريات "التمثلية" المحتوى أو الصورة أو التمثل العقلى فى هذه الفجوة بين العارف والمعروف كنوع من التوسط أو الوساطة بينهما، وترك الفهم العام الثغرة قائمة دون المساس بها على اعتبار أن العقل قادر على عبورها أو إزالتها بالتجاوز الذاتى لها. وقالت النظريات الترانسندنتالية بعدم قدرة العارفين على عبورها، ولا بد من وجود المطلق لتحقيق "الوثبة" اللازمة لعبورها. الواقع أن المسألة أبسط من ذلك؛ إذ يوجد فى قلب كل خبرة محدودة كل الاتصال المطلوب لجعل العلاقة مفهومة وواضحة، إذ يعد الأمر بالنسبة إلى العارف والمعروف واحدا من الأنواع التالية:

الأول: أنهما جزء من نفس الخبرة منظورا إليها فى سياقين مختلفين.

الثانى: أنهما جزءان من خبرة فعلية وينتميان إلى نفس الذات بخبرة رابطة تصل بينهما.

الثالث: يكون المعروف خبرة ممكنة لهذه الذات أو تلك وفقا لروابط الانتقال.

لا تتفق مناقشة كل الطرق التى يمكن أن تقوم بها خبرة واحدة بوصفها العارف لشىء آخر مع حدود هذا المقال. ولقد درست النوع الأول من

المعرفة والمسمى "بالإدراك" فى مقال منشور فى الجريدة الفلسفية عدد سبتمبر عام (١٩٠٤) تحت عنوان "هل الوعى موجود؟". ويخلص المقال إلى أن العقل يحظى فى هذا النوع الأول بمعرفة مباشرة مع الموضوع الماثل أمامه فى حين لا يحظى فى الأنواع الأخرى بمعرفة الموضوع مباشرة . وقد يحظى بمعرفة عن موضوع معين لا يكون ماثلا أمامه. ويمكن رد النوع الثالث بشكل افتراضى وصورى إلى النوع الثانى، لذلك وضع وصف مختصر لهذا النوع يجعل القارئ مدركا لوجهة نظرى وللمعانى الفعلية لما يمكن أن تكون عليه العلاقة الإدراكية الغامضة.

لنفترض فى أثناء جلوسى هنا فى مكتبى فى "كمبردج" أفكر فى قاعة "مومريال" التى تقع على بعد حوالى عشر دقائق سيرا على الأقدام. وقد يكون أمام عقلى مجرد الاسم فقط أو لديه صورة واضحة أو غامضة عن القاعة، ولكن هذا الفرق الجوهرى الصورة لا يؤثر على وظيفتها المعرفية، فهناك مجموعة من الظواهر العرضية المعينة وخبرات الربط الخاصة تضفى على الصورة، مهما كانت درجة وضوحها، دورها المعرفى.

فإذا ما سألتنى أى قاعة أقصد بصورتى؟، ولم أستطع الإجابة أو فشلت فى توضيح الاتجاه إليها أو لم أستطع أن أقرر أن هذه القاعة هى نفس القاعة التى أقصدها إذا ما قد صاحبتنى لرؤيتها فمن حقك أن تنكر أننى قصدت هذه القاعة المعينة حتى لو كانت صورتها العقلية فى عقلى تشبهها بدرجة معينة، إذ يصبح التشابه فى هذه الحالة مجرد مصادفة، فقد تشبه الأشياء من النوع الواحد بعضها فى هذا العالم دون القول بأنها تعرف بعضها بسبب هذا التشابه.

من جهة أخرى، إذا استطعت قيادتك إلى القاعة، وحكيت لك تاريخها واستخداماتها الحالية، وشعرت فى وجودى أمامها أن فكرتى مهما كانت ناقصة قد أصبحت واضحة وكاملة وانتهيت إلى الآخر الخاص بها واكتملت وشعرت بنوع من التوازى بين نسق الصورة وإضافاتها ونسق القاعة

المحسوس بها، بحيث يتطابق أى حد فى أحد النسقين مع الحد المقابل له فى النسق الآخر، فلماذا لا أسمى فكرتى عارفة للواقع، وأتخلص من الروح التنبؤية التى كانت تحيا فيها؟ لقد قصدت هذا المدرك وانتقلت إليه بفكرتى بخبرات التشابه الترابطية وتحقيق القصد، فليس هناك فجوة أو تنافر، وتلحق كل لحظة سابقتها وتأتى استمرارًا لها.

ويتم هذا الاستمرار والدعم ليس بالمعنى المفارق أو المتعالى، وإنما بالانتقالات المحددة المحسوس بها وبكل ما يمكن أن تعنيه أى معرفة لمدرك أو تحتويه، فتعرف الخبرة الأولى الخبرة الأخيرة حين يتم الشعور بهذه الانتقالات، وإذا لم تتوسط هذه الانتقالات لن تكون هناك معرفة على الإطلاق أو قد يتصل الطرفان إن كان بينهما اتصال بعلاقات رديئة كعلاقات التشابه والتتابع أو المعية فقط؛ لذا لا وجود للمعرفة بالموجودات الحسية إلا داخل نسيج الخبرة أو يتم صنعها بعلاقات تكشف عن نفسها فى الوقت المناسب، وإنما توجد وسائط معينة تتطور تجاه نهاياتها، وتتبعها خبرة معينة تنقل من نقطة إلى نقطة. يحدث الشعور بتحقق عملية معينة. يكون العارف نقطة بدايتها والموضوع المقصود أو المعروف نقطة نهايتها، ويمثل ذلك كل ما يمكن وصف المعرفة به، ويشكل كل طبيعتها فى الواقع التجريبى وبلغة تجريبية. وحين يتم مثل هذا التتابع لخبراتنا نستطيع القول بحرية كاملة إنه أصبح لدينا موضوع نهائى فى "العقل" أو إدراك لمثل هذا الموضوع، لم يكن لدينا شىء منذ البداية، إلا مجرد خبرة خاوية تشير إلى شىء موجود مثل أى خبرة أخرى غيرها. ليس هناك أى سر يتعلق بوجودها أو ظهورها فى الوجود إلا أنها قد جاءت للوجود تدريجيا من خلال مجموعة من الخبرات التى تلتها وارتبطت بها بخبرات انتقالية متوسطة، وهذا ما نعنيه بوجود الموضوع فى العقل، وليس لدينا أى مفهوم إيجابى آخر عن أى طريقة يمكن أن يوجد بها فى العقل بصورة أعمق من ذلك، ولا نستطيع فى نفس الوقت الثقة فى وجود مثل هذه الطريقة أو الصورة العميقة التى قد يوجد بها عن طريق خبراتنا الفعلية.

أعرف أن القارئ قد يرفض مثل هذا التفسير قائلا "إن هذه الوسائط حتى لو كانت مشاعر بنمو عمليات التحقق واستمرارها فإنها تفصل العارف عن المعروف، فإذا كانت المعرفة التى نتحدث عنها تقدم نوعا من الاتصال المباشر بينهما ويشكل الإدراك عبورا للفجوة بالنور المباشر وفعلا يلتحم به حدان فى حد واحد يجاوز انفصالهما، فإن هذه الوسائط التى تتحدث عنها تظل بعيدة عن بعضها البعض وعن أطرافها.

تذكرنا مثل هذه المناقشات الجدلية بالكلب الذى يلقى بالعظمة فى الماء ويحدق إلى صورتها. إذا كان لدينا معرفة بأى نوع حقيقى "للاتحاد" بين العارف والمعروف أو معيار حقيقى له قد نصف كل أنماط الاتحاد التجريبية التى نقوم بها بأنها زائفة. المشكلة أن ليس لدينا هذا النوع من الاتحاد، ولا نعرف إلا هذه الاتحادات التى تتم عن طريق الانتقالات المستمرة، سواء بالنسبة إلى مسألة المعرفة عن - والاطلاع على - كل ما يخص الموضوع أو المعرفة الشخصية له والتنبؤ المنطقى بعلاقة فعل الكينونة "يكون". إذا كان هناك أى اتحادات مطلقة فإنها لا تستطيع أن تكشف عن نفسها لنا إلا عن طريق هذه النتائج المترابطة. ليس هناك أى اتحادات حقيقية إلا تلك الاتحادات التجريبية التى تتم بالانتقالات المستمرة والتى تقوم أو توضح الصورة العملية لما نعنيه بالاتحاد والاستمرارية. أليس هذا الوقت المناسب لتكرار ما قاله "لوتزه" عن "الجواهر" ويجب أن تكون إنسانا كى تسلك مثل الإنسان"؟ ألا يجب أن نقول "إن فى العالم الذى تكون فيه الخبرة والواقع شيئا واحدا، يجب أن يكون هناك باستمرار حتى تتم ملاحظة الاستمرار؟، فإذا كان فى مقدورى ملاحظة السلسلة التى تربط الهلب بالسفينة فى اللوحة الزيتية المرسومة، أليس فى مقدورى ملاحظة الروابط فى عالم الواقع والاعتراف بوجودها، خصوصًا إذا كانت حدود هذا العالم والفواصل التى بينها أمورًا يمكن ملاحظتها أيضا؟ من الواضح أن هذه الروابط تعد روابط حقيقية وموجودة مادام ليس هناك "مطلق" مستتر وراء الظواهر يستطيع أن يلغى العالم المرئى كله فى لحظة واحدة.

تقوم العلاقة المعرفية حين تكون المعرفة صورية أو معرفة بما يرتبط بالموضوع على مجموعة من الأسس؛ إذ تتكون من خبرات متوسطة، فعلية أو ممكنة، تتصف بالاستمرارية والتقدم المتطور، وأخيرا تتصف بالتحقق حين يتم الوصول إلى المدرك الحسى أو الموضوع. لا يؤدى المدرك إلى إثبات صحة التصور أو يثبت صحة وصدق وظيفة التصور المعرفية "لهذا المدرك"، وإنما يعنى وجوده بوصفه الحد النهائى لسلسلة الوسائط غلق وظيفة التصور، ووضع نهاية لسلسلة خبرات "المفهوم" الذى كان متصورا فى العقل قبل البحث عن المدرك.

تتمثل الأهمية الحقيقية لهذا النوع من المعرفة فى أن أى خبرة تعرف الآخر تستطيع أن تتصوره بوصفه ممثلا لها، ليس بالمعنى المعرفى المجرد، وإنما بالمعنى العملى المحدد أى تعتبره بديلها فى العمليات المتنوعة، عقلية كانت أو مادية، تثق فى قدرته على قيادتها إلى النتائج التى تنتهى إليها هذه العمليات. وحين نقوم بالتجريب على أفكارنا عن الواقع، لا نكلف أنفسنا مشقة التجريب على الخبرات الواقعية التى قد تعنيها هذه الأفكار؛ إذ تشكل هذه الأفكار أنساقا متصلة تتطابق نقطة بنقطة مع الأنساق التى تشكلها الوقائع. وعندما نترك أحد الحدود النظرية يستدعى روابطه بشكل تلقائى، نستطيع أن نصل إلى الحد النهائى الذى يمكن أن تؤدى إليه الواقعة المطابقة له فى الواقع فى حالة إذا ما تم تطبيقه فى العالم الواقعى الحقيقى.

السؤال الذى يفرض نفسه الآن: ماذا يعنى إحلال أو تبديل خبرة بأخرى فى أى نسق معين للخبرات؟

تعد الخبرة وفقا لوجهة نظرى عملية زمنية يتم بها زوال حدود جزئية عديدة واستبدالها بأخرى عن طريق الانتقالات التى تعد هى ذاتها خبرات فاصلة أو رابطة والتى يجب أن ينظر إليها عموما على أنها واقعية مثلها مثل الحدود التى ترتبط بها. تعتمد على ما توضحه طبيعة الحدث المسمى "بالإحلال" على نوع الانتقال. قد تقضى بعض الخبرات ببساطة على

الخبرات السابقة لها، ولا تكون استمرارا لها على الإطلاق. وهناك خبرات أخرى نشعر أنها تزيد من الخبرات السابقة وتضيف المزيد لمعناها وتوسعه لمساعدتها على تحقيق هدفها أو تجعلنا أكثر اقترابا من هدفها، تقوم "بتمثيلها" وتحقيق مرادها والقيام بوظيفتها بطريقة أفضل منها. لا يمكن تحقيق وظيفة معينة فى عالم الخبرة الخالصة أو القيام بها وإدراكها وتحديدها إلا بطريقة ممكنة واحدة. وإن كانت الانتقالات والنهايات الأحداث الوحيدة التى تحدث فى مثل هذا العالم فإنها تحدث بطرق متعددة. تعد قيادة الخبرة إلى خبرة أخرى الوظيفة الوحيدة التى تستطيع الخبرة القيام بها، ويمثل الوصول إلى خبرة نهائية معينة التحقق الوحيد الذى نستطيع الحديث عنه، وعندما تؤدى إحدى الخبرات أو تستطيع أن تؤدى إلى نفس النهاية التى قد تقود إليها خبرة أخرى فإن الخبرتين تتفقان فى الوظيفة. وإذا قدم كل نسق الخبرات نفسه كما لو كان نظاما فوضويا نستطيع خلاله أن نبدأ من أى حد معين وننتقل إلى أى اتجاه، فإننا نجد أنفسنا تنتهى إلى نفس الحد النهائى، وننتقل من تالٍ إلى آخر بالعديد من الطرق الممكنة.

قد تحل إحدى هذه الطرق وظيفيا مكان الأخرى. يكون اتباع إحداها بدلا من الأخرى فى مناسبة معينة أكثر فائدة وعملا مميزا وأفضل من غيرها. وتعتبر الطرق التى تعتمد على خبرات تصورية، أى التى تتم عن طريق العقول أو الأفكار التى تعرف الأشياء التى تنتهى إليها من أفضل الطرق وأرقاها، ليس فقط لقدرتها على تحقيق الانتقالات السريعة التى لا يتصورها عقل، وإنما لامتلاكها لصفة "الكلية" التى تتصف بها دائما ولقدرتها على الارتباط مع بعضها البعض فى أنساق كبرى والتخلص من التحركات البطيئة للأشياء ذاتها، واتجاهها مباشرة إلى النهايات التى نسعى إليها بطرق مختصرة عن تلك التى يتبعها الإدراك الحسى[١]. تعتبر هذه الاختصارات

---

(١) ويمكن أن يقال عن امتلاكها لصفة "الكلية" إنها وظيفية أيضا، ويمكن تحديدها أيضا فى ضوء العمليات الانتقالية أو إمكانية حدوثها.

الجديدة والدوائر الفكرية التى يقوم بها العقل مسألة فى منتهى الدقة والروعة. حقيقة، لا تكون معظم طرق التفكير تماثل شيئا فى العالم الواقعى ولا تحل مكان شىء فيه. تنتهى إلى خارج العالم الواقعى وإلى تخيلات متعددة ويوتوبيات وأمور خيالية وموضوعات زائفة، إلا أنها حين ترتد إلى الواقع مرة أخرى تنتهى فيه، ونستطيع استبدالها دائما، ونوفر بهذه البدائل قدرا كبيرا من الوقت والجهد(١).

يمكن أن يقال إن كل من يشعر بقابلية خبرته للاستبدال فى أثناء اكتسابها تكون لديه خبرة تجاوز حدودها تصل وراء ذاتها، تقول من داخلها هل من "مزيد"، تفترض وجود واقع هناك. قد لا تشكل مثل هذه الفكرة صعوبة للفيلسوف الترانسندنتالى الذى يرى أن المعرفة تتكون من "قفزة زمانية" عبر "هوة معرفية" ولكنها تبدو للوهلة الأولى غير متسقة مع النظرة التجريبية التى نقول بها. ألم نقل إن المعرفة التصورية صنعت كلها من

---

(١) ولهذا السبب اعتبرت كل خبراتنا تحيا فى نظام فوضوى، إذ يوجد بين خبراتنا قدر كبير من الانفصال وعدم الاستمرارية أكثر مما يفترض. حقيقة، تعد النواة الموضوعية لخبرة كل إنسان - أى جسده - مدركا مستمرا وثابتا، وتعد البيئة المادية المحيطة به - وإن كنا لا ننتبه إلى ذلك - مدركا مستمرا يتغير بالانتقال التدريجى حين يتحرك الجسد، إلا أن معظم أجزاء الواقع البعيدة عنه تكون غائبة عنا. وليست إلا موضوعات تصورية فقط فى الواقع المتصور تمثل فيه حياتنا مجموعة من النقاط المنفصلة والمنعزلة التى تشارك فى هذا الواقع المادى بدرجة نسبية أى ترتبط بجزء منه ولا ترتبط بأجزاء أخرى. وحين يسعى العديد من المفكرين الذين يدركون وقائعهم المختلفة والمتعددة إلى اتباع الطرق التى يدركون بها جزءا من هذا الواقع يبقى جزء كبير منه غائبا عنهم، ويبقى جانب كبير من خبراتهم الذاتية سابحا فى هذا الواقع لا يجد شيئا ينتهى إليه فى هذا العالم المدرك أو يحل محله. توجد أحلام اليقظة والرغبات والمتع والمعاناة وما يسمى بأمانى العقول الفردية، تشارك بعضها البعض وترتبط بالنواة الموضوعية لكل منها ولكنها تظل دون نهايات فى الواقع ولا تشكل نسقا واحدا.

وجود الأشياء التى تقع خارج خبرتنا المعرفية ذاتها بواسطة الخبرات المتوسطة والحد النهائى الذى يحققها؟

هل يمكن أن تتحقق المعرفة قبل وجود العناصر المكونة لها؟ وإذا ما وجدت كيف يمكن حدوث الاستدلال الموضوعى؟

يمكن حل هذه الصعوبة بالتفرقة بين المعرفة بعد اكتمالها وتحققها وبين نفس هذه المعرفة فى أثناء سعيها لتحقيق هذا الاكتمال، فإذا عدنا إلى مثالنا السابق عن معرفتنا بوجود قاعة "مومريال" التى أشرنا إليها من قبل نستطيع أن نلاحظ أننا قد عرفنا يقينا أننا على معرفة بوجود القاعة من البداية بعد انتهاء فكرتنا عنها فى المدرك الحى بالفعل. كانت معرفتنا بها قبل انتهاء العملية مشكوكا فيها وليست يقينية، وتأكدنا أن المعرفة كانت موجودة بالعقل بعد ظهور النتيجة وانتهاء العملية، فنعرف بالقوة وجود القاعة قبل التيقن من أننا عارفون لها بالفعل عن طريق القانون الرجعى للإدراك، ونشعر بقناعنا طوال الوقت بالقوة بسبب فرضية حدوث الفعل الحتمى الذى يحقق قناعنا حين يحدث فى المستقبل.

لا يتجاوز الجانب الأكبر من معرفتنا مرحلة الإمكانية أو كونه موجودا بالقوة، فلا يكتمل أبدا أو يتم إجباره أو حمله بالقوة على التحقق، ولا أتحدث فقط عن أفكارنا غير القابلة للإدراك أو التى لا نرى مدركاتها مثل موجات الأثير والأيونات المنفصلة أو محتويات عقول جيراننا وإنما أتحدث أيضا عن الأفكار التى نستطيع التحقق منها إذا ما حاولنا، ونعتبرها صادقة على الرغم من عدم انتهائها إلى مدرك معين أو لعدم وجود ما يمنعنا من القيام بتحقيقها أو عدم وجود حقيقة أمامنا تتعارض معها أو تناقضها. يشكل استمرارنا فى التفكير وعدم تغير أفكارنا جانبا كبيرا من معرفتنا، ويمثل البديل العملى للمعرفة الكاملة أى معناها الكامل والنهائى، فحين ننتقل من خبرة إلى أخرى لا نشعر بوجود أى تعارض مع ما نعتبره واقعة صحيحة أو حقيقة أخرى. نستمر فى عملية الانتقال، ونسير مع تيار الفكر كما لو كنا على ثقة فى

وجود المرفأ الذى ننتهى إليه. نحيا كما لو كنا نعيش فوق موجة لا بد أن نسقط بعد انحسارها أو كما لو كان معامل التفاضل ينظر إلى نفسه بوصفه بديلا كافيا للمنحى المرسوم المتجه إلى الخارج فتتعرض خبرتنا لتغيرات فى المعدل والاتجاه، وتحيا فى هذه التغيرات والانتقالات التى قد تحدث فى أثناء الرحلة أكثر مما تحيا فى نهايتها.

يمكن الرد بوصفى تجريبيا أصيلا على التهمة القائلة إن الاستدلال الموضوعى الذى يعد صفة لاحقة لخبراتنا يتضمن هوة وقفزة مميتة بأن الانتقال المتصل الإيجابى لا يتضمن أى هوة أو قفزة. يعود الاستدلال الموضوعى إلى حقيقة أن معظم أجزاء الخبرة تأتى ناقصة تتكون من "عملية" و"انتقال". لا يحوى ميدان خبرتنا حدودا أكثر تحديدا من ميدان رؤيتنا. ويكون كلاهما محكوما إلى الأبد بظهور الجديد أو وجود إضافات تتطور باستمرار تحل محل الخبرات القديمة. تعتبر العلاقات واقعية وحقيقية مثلها مثل الحدود التى تربط بينها، لذلك تتمثل الشكوى الوحيدة التى يقول بها الترانسندنتالى ويمكن أن أتعاطف معه فى اتهامى بأننى جعلت المعرفة تتكون فى البداية من العلاقات الخارجية ثم اعترفت بأن معظمها لا يكون معرفة فعلية وإنما بالقوة، وبذلك أكون قد هدمت لب المعرفة وأساسها المتين واستبدلت به أساسًا واهيًا وزائفًا ومشكوكًا فيه. ويرى هذا الناقد المثالى أن الاعتراف بأن أفكارنا تكون متعالية وصادقة وحقيقية بالفعل مثل مجموعة الخبرات التى قد تنتهى فيها يمكن أن يعيد التماسك للمعرفة فى عالم يقوم على الانتقال والنهايات المتوقعة.

يبدو لى أن هذا القول يعد مناسبا تماما لتطبيق المنهج البراجماتى. بماذا يثبت "التعالى الذاتى" وجوده مسبقا قبل عمليات التوسط التجريبى والنهايات التجريبية التى يحققها؟ ما الذى نستفيده من الناحية العملية إذا ما كان صادقا أو صحيحا؟

نستفيد منه فقط فى توجيه ميولنا وتوقعاتنا واتجاهاتنا العملية إلى الطريق الصحيح الذى يمكن أن يقودنا إلى الموضوع أو إلى أقرب شىء منه، حين لا نقابل هذا الموضوع وجها لوجه مثلما يحدث حين نواجه عقول الآخرين. فحين تكون المعرفة المباشرة ناقصة فإن "المعرفة عن" تعد أفضل شىء. ويؤدى التعرف بما يقع فعلا حول الموضوع أو يرتبط ارتباطا وثيقا به إلى حصولنا على معرفة. فلا تستطيع أفكارى مثلا عن موجات الأثير أو حالة غضبك أن تصل إلى نهاياتها أو مدركاتها النهائية وإنما تقودنى مناهجى عنها وتصوراتى لها إلى الاقتراب منها ومعرفة الكلمات المؤذية والأفعال التى تنتج عنها.

إذا كان لأفكارنا بالفعل هذا التعالى الذاتى المفترض، ومكننا من معرفة مثل هذه النتائج، فإن القول إن ذلك يمثل القيمة الفورية للتعالى الذاتى بالنسبة لنا يعد قولا صحيحا. ليس هناك حاجة للقول إن هذه القيمة الفورية تمثل حرفيا وبشكل واضح كل ما يقول به مذهبنا التجريبى، ولا يعد الخلاف حول التعالى الذاتى وفقا لمبادئ البراجماتية إلا خلافا حول كلمات. وسواء كانت مفاهيمنا عن الأشياء الخارجية متعالية ذاتيا أو العكس فليس هناك أى خلاف أو فرق فى ذلك مادمنا لا نختلف حول النتائج المترتبة عليها بالنسبة لحياتنا الإنسانية.

يعتبر الترانسندنتالى أفكاره متعالية ذاتيا بسبب نتائجها أو قيمتها. فلماذا يعارض التفسير الذى يحاول تحديد هذه النتائج؟ لماذا لا ينظر إلى نجاح الفكرة وانتقالها من مرحلة إلى أخرى كجوهر لتعاليها الذاتى؟ لماذا يصر على اعتبار المعرفة علاقة ثابتة لا تتأثر بالزمن فى حين أنها تبدو من الناحية العملية وظيفة حياتنا الفعلية والنشطة؟ يقول "لوتزه" يعنى معنى أن يكون الشىء صحيحا نفس معنى أن يجعل من نفسه صحيحا". إذا كان العالم يبدو ناقصا ويحاول أن يجعل نفسه كاملا (وإلا لماذا لا يتوقف عن التغير) فلماذا يتم استثناء المعرفة من بين كل الأشياء؟ لماذا لا تجعل نفسها صحيحة وسليمة مثل أى شىء آخر؟ وإن كان بعض أجزائها بالفعل صحيحا ومتحققا ولا خلاف حوله، فلماذا لا يتمنى الفيلسوف التجريبى ذلك، مثله مثل كل الناس؟

- ٥ -

جوهر المذهب الإنسانى[١]

ظهر المذهب الإنسانى ليبقى ويظل مستمرا. لم يظهر نتيجة لفرض أو نظرية وإنما جاء نتيجة لمجموعة من الحقائق الجديدة وتحول بطيء فى الرؤية الفلسفية للأشياء ونظرة جديدة لها. ولئن وعى بعض الكتاب مثل هذا التحول فإن البعض كان أقل وعيا على الرغم من حدوث تغيير كبير فى نظرتهم الفلسفية، الأمر الذى أدى إلى حدوث جدل كبير فى الأوساط الفلسفية بين أنصار هذا المذهب الإنسانى دفع البعض إلى الانضمام إلى جانب الخصوم دون وعى منهم[٢].

إذا كانت النزعة الإنسانية اسما حقيقيا لهذا التحول الفكرى فإن المسرح الكلى الفلسفى تتغير كل أفكاره وأدواره وإذا ما سادت هذه النزعة لن تظل نفس الأهمية للأشياء، ولن تبقى أحجامها وقيمتها وأشكالها كما هى[٣]. من

---

(١) سبق نشر هذا المقال فى مجلة الفلسفة وعلم النفس والمناهج العلمية، الجزء الثانى، العدد الخامس، مارس ١٩٠٥.

(٢) فمثلا يبدو الأستاذ "بالدوين" Baldwin براجماتيا فى مقال "الفكر الانتقائى" الذى نشره فى مجلة علم النفس، عدد يناير عام ١٨٩٨. ظهر يعرض مشروعا براجماتيا كاملا فى نفس المقال حين أعاد نشره فى كتابه "التقدم والتطور" ومع ذلك شارك فى الهجوم على البراجماتية فى مقال "حدود المذهب البراجماتى" الذى تم نشره فى نفس المجلة عدد يناير ١٩٠٤.

(٣) لم تحظ "التغيرات الخلقية التى قال بها الأستاذ "ديوى" فى مقالاته بالاهتمام الكافى إلا بعد نشرها فى كتاب. من هذه المقالات "أهمية الانفعالات" المجلة النفسية الجزء الثانى ص١٣. "مفهوم الفعل المنعكس" فى علم النفس العدد نفسه ص٣٥٧، "علم النفس والفعل الاجتماعى" الجزء السابع ص١٥٠، "تفسير العقل البدائى" الجزء التاسع ص٢١٧، "نظرية جرين فى الواقع الحلقى" المجلة الفلسفية السوية الجزء الأول ص٥٩٣، "التحقق الذاتى كمثال أخلاقى" المرجع نفسه الجرء الثانى، ص٦٥٢، "سيكولوجية الجهد" الجزء السادس ص٤٣، "منهج التطور وتطبيقه على الأخلاق" الجزء الحادى عشر ص١٠٧ن ٣٩٣، "التطور والأخلاق" مجلة "فونست" الجزء الثامن ص١٣٢١.

الواضح أن انتشار النتائج التى ترتبت على سيادة المذهب الإنسانى وانتشاره لا يجعل ما عاناه الفلاسفة فى الدفاع عنه ومحاولة نشره وتطويره وتنقيته يذهب سدى أو أدراج الرياح.

يعانى المذهب الإنسانى بدرجة كبيرة من التعريف الناقص، فلم ينشر دعاته الرئيسيون من أمثال "ديوى" و"شيللر" إلا بعض أجزائه، ولم يتم عرض نتائجه الفلسفية الأساسية إلا من قبل خصومه الذين تتعارض أفكارهم بصورة مسبقة مع المذهب، فوصفوه بالذاتية ونزعته الشكية، الأمر الذى يرفضه أى مناصر مخلص للمذهب الإنسانى، كذلك أدت قلة التفسيرات وغموض آراء هؤلاء الخصوم إلى إرباك أنصار المذهب. دار جانب كبير من الجدل حول معنى كلمة "الحقيقة"، وبالرغم من ضرورة وضوح المعانى ومعرفة وجهة نظر الخصم بشكل واضح ومحدد فإن نقاد المذهب الإنسانى لم يوضحوا إطلاقا المقصود بكلمة "الحقيقة" أو ماذا يعنون بها حين يستخدمونها، فكان على الإنسانيين أن يخمنوا ماذا يقصدون بها، الأمر الذى جعل المسألة أشبه بالحرث فى الهواء، أضف إلى ذلك الخلافات الفردية الكبيرة داخل كلا المعسكرين، الأمر الذى يجعل من الصعب الوصول إلى أدنى درجة من الاتفاق، وبات واضحا بعد الوصول إلى هذه الدرجة من الاختلاف أن يتم وضع تعريف محدد يحاول فيه كل جانب توضيح وجهة نظره الأساسية.

سيساعدنا كل من يساهم فى وضع هذا التحديد من معرفة معناه وصفاته، يستطيع كل فرد المشاركة فى هذا التعريف، ولا يمكن دونه معرفة موقفه، فإذا ما قدمت الآن تعريفا مؤقتا للمذهب الإنسانى فقد يوافق البعض عليه أو يدفع الذين يختلفون معه إلى عرض تعريفاتهم الخاصة بهم فى مقابل هذا التعريف الذى وضعته، وبذلك يتشكل ما يسميه بالرأى العام.

- I -

تتمثل القيمة الأساسية للمذهب الإنسانى فى نظرى فى توضيحه أنه على الرغم من اعتماد أى جزء من أجزاء الخبرة على جزء آخر كى يصبح على ما هو عليه وبالشكل الذى يختاره من بين كل الأشكال التى يمكن أن يتخذها فإن الخبرة ذاتها ككل تكون مستقلة، ولا تعتمد على شىء آخر. وما دامت هذه المقولة تمثل محور الصراع الرئيسى مع المثالية المتعالية فإنها تحتاج إلى مزيد من التوضيح لإزالة الغموض عنها، ولئن كانت تبدو من الوهلة الأولى منكرة لوحدة الوجود والإله الواحد. فإنها فى الحقيقة لا تحتاج إلى مثل هذا الإنكار، فالمسألة كلها تتعلق بالتأويل. وإذا ما تحولت هذه المقولة إلى مبدأ فإنها قد تفيد فى كل من التفسيرات اليمينية واليسارية. والواقع أنى أرى المذهب الإنسانى موحدا وتعدديا، فإن كان هناك إله لا يكون بالقطع كل الخبرة أو الخبير بالكل، وإنما خبير يتصف بجدة وعى أوسع أو بوعى يتصف بطول الفترة الزمنية واتساعها، لذلك يقدم المذهب الإنسانى دينا قابلا للتفسير العقلانى وأثق بأن فهم الإنسانية بوصفها دينا موحدا يزيد من عدد الذين يعتنقون المذهب الإنسانى، كذلك تجعله صورته التعددية فلسفة من الفلسفات التى لها تأثيرها على الواقع أكثر من أى فلسفة أخرى؛ إذ تعد فلسفة اجتماعية تقوم على التعاون والروابط والاتصالات. ومع ذلك أعتقد أن السبب الأولى لاعتناقى لهذا المذهب يتمثل فى قدرته على تحقيق الاقتصاد فى الفكر، لا يتخلص فقط من "المشكلات" التى أثارتها الواحدية مثل مشكلتى الشر والحرية وغيرهما من المشاكل، وإنما أيضا من العديد من التناقضات والمسائل الميتافيزيقية الغامضة. قضى المذهب مثلا على الجدل اللاأدرى برفضه افتراض وجود يجاوز الواقع التجريبى، وتخلص من القول بالحاجة إلى "مطلق" "برادلى" الذى لا يفيد فى العمليات الفكرية بالإصرار على التأكيد على صحة العلاقات الرابطة داخل الخبرة،

كما قضى على الحاجة إلى مطلق من نمط مطلق "رويس" العقيم بالنظرة البراجماتية لمشكلة الحقيقة. ولما كانت آراء المذهب الإنسانى فى المعرفة والواقع والحقيقة أكثر الآراء التى تم الهجوم عليها فإن هناك حاجة ماسة إلى إلقاء الضوء على هذه الأفكار وتوضيحها. وأحاول باختصار طرح آرائى حول هذه الأفكار وحول المذهب الإنسانى بشكل عام.

-II-

إذا ما تم قبول هذه الفكرة الرئيسية للمذهب الإنسانى فإنه يترتب عليها أن يكون العارف والمعروف أجزاءً من الخبرة[1]. ويتصف الجزء منهما بأنه إما:

١- يعرف جزءا آخر من الخبرة بمعنى يجب أن تمثل الأجزاء بعضها البعض، أو كما يقول الأستاذ "وود بريدج" تنوب عن بعضها بدلا من إنابتها عن الوقائع الموجودة خارج الوعى، وتلك حالة المعرفة العقلية أو التصورية[2].

٢- يجب أن يوجد أولا مثل أى واقعة أخرى فى الوجود، ثم يوجد ثانيا بوصفه مركبًا دون ازدواج فى وجوده الفردى. تظهر الفكرة والشىء

(١) يشير هنا إلى المقولة التى تقول إنه على الرغم من اعتماد أى جزء من أجزاء الخبرة على جزء آخر فإن الخبرة ذاتها لا تعتمد على شىء. (المترجم).

(٢) مجلة "العلم" عدد نوفمبر ١٩٠٤.

وود بريدج Wood - Bridge

الخاص بها فى الخبرة بوصفهما شيئا معروفا ومعرفة بالشىء بسبب اشتراكهما فى نسقين مختلفين نسجت الخبرة بينهما[1].

تمثل الحالة الثانية الإدراك الحسى، وإن كان هناك مرحلة من الفكر تجاوز الفهم العام فذلك ليس موضوعا الآن ولا أنوى الحديث عنها، إذ يعد الفهم العام موقفا اختياريًا (مرحلة) يقف عنده الفكر أولا لأغراض الفعل. ومادمنا ظللنا فى مرحلة الفهم العام للفكر ينصهر الموضوع والذات فى واقعة "التمثل" أو "الإدراك الحسى"، ويعد "القلم" و"اليد" التى أراها تكتب الآن واقعتين مادتين ومثالا على هذه الواقعة، ولا يوجد فى هذه الحالة أى نمط من التعالى الذاتى.

تكون الحالة على خلاف الحالة الأولى، إذ تجاوز الخبرة التمثلية ذاتها فى معرفة الخبرة الثانية التى تمثل موضوعها. لا نستطيع أن نتحدث عن معرفة أى خبرة منهما بواسطة خبرة أخرى دون رؤيتهما بوصفهما كيانين منفصلين حيث تكون إحداهما وراء الأخرى وبعيدة عنها وتقع بينهما مسافة يمكن تحديدها. وإذا كان من يرى الخبرتين من الفلاسفة الإنسانيين فإنه لا بد أن يرى هذه المسافة الفاصلة حسيا وبراجماتيا، ويعترف بأنها تتكون من خبرات متوسطة ممكنة إن لم تكن فعلية، فيعنى وصف فكرتى الحاضرة الآن عن الكلب بأنها معرفة "بكلب" حقيقى أن الفكرة – كما يتكون النسيج الفعلى للخبرة – تكون قادرة على قيادتى إلى سلسلة من الخبرات الأخرى التى أستطيع معرفتها والانتقال بها من خبرة إلى أخرى تالية حتى تنتهى أخيرا بإدراك حسى لعمليات القفز والنباح والجسم المشعر. تمثل هذه العمليات والإداراكات الحضور الواقعى للكلب، تظهر أمامى كما يراها فهمى العام، وإذا كان الملاحظ فيلسوفا ولم يعترف بأنها تعنى الوجود الحقيقى للكلب فإنها تشير إلى الكلب وتعد بدائل عملية للكلب الحقيقى مثلما كان "التمثل" البديل

---

(١) وقد يبدو هذا القول غير واضح لكل من لم يقرأ المقالين اللذين كتبتهما عن "هل الوعى موجود"؟، وعن "عالم الخبرة الخالصة" فى المجلة الفلسفية، الجزء الأول، ١٩٠٤.

العملى لها. وقد يكون الكلب الحقيقى فى هذه الحالة مجموعة من "الذرات" أو من "مادة – عقل" التى توجد فى الإدراكات الحسية التى نشترك فيها معا.

- III -

يصل الفيلسوف إلى مرحلة من الفكر تفوق المرحلة التى يقف عندها الفهم العام، ويتمثل السبب ببساطة فى أنه يضيف أفكارا من عنده ويقوم بعمليات استنباط، فبالنسبة إلى الفهم العام يرى الرجلان نفس الكلب الواقعى الواحد فى حين تلاحظ الفلسفة الفروق فى الإدراكات الحسية فتشير إلى ازدواجهما وتضيف شيئا بينهما كحد نهائى واقعى. تضيف أولا "الأعضاء" ثم تفترض ثانيا "الخلايا"، وقد تفترض أخيرا "المادة عقل بعقل". يرفض الفيلسوف اندماج "المنتهى" الحسى للرجلين مع بعضهما البعض أو مع "الموضوع الواقعى" (الكلب) كما يفترض الفهم العام ويعتبرهما منفصلين بوقائع غير قابلة للرؤية.

فإذا تم اختفاء أحدهما فإن عملية الإضافات تتغير إلى عملية استنتاجات. وينظر الفيلسوف إلى "المنتهى" الحسى الخاص بالطرف المتبقى على أنه لم يصل إلى الوجود الكامل تماما؛ إذ يعتقد الفيلسوف أنه قد نفذ فقط مرحلة تعاقب الخبرات ووصل إلى موقف اختيارى فى مكان ما على الطريق المؤدى إلى الحقيقة المطلقة التى تقع فى مكان أعلى.

يرى الفيلسوف الإنسانى عدم وجود أى نوع من التعالى المطلق حتى بالنسبة إلى الوقائع المطلقة التى يتم الاعتقاد فى وجودها أو تخمينها. وتعد الأحشاء والخلايا مدركات ممكنة، ترتبت على وجود الجسم الخارجى. كذلك يتم إدراك الذرات على الرغم من عدم حصول الإنسان على وسيلة لإدراكها. ويتم إدراك "مادة العقل" كنوع من الخبرة. ومن الممكن وضع الفرض

وتصبح "مادة العقل" ذاتها نقطة التقاء أو عنصرًا مساعدًا فى اللحظة التى يمكن أن تنتقل فيها معرفتنا الناقصة إلى معرفة من النوع الكامل. كذلك ألا تلاحظ أننا – أو أنت وأنا مثلا – ندرك عادة إدراكاتنا الحسية والكلب الحقيقى كنقطة التقاء ولو بصورة مؤقتة. إذا كان قلمى مصنوعا من "مادة العقل"، فليس هناك نقطة التقاء بين هذه "المادة عقل" المصنوع منها ورؤيتى الحسية للقلم. ومع ذلك من الممكن من الناحية الإدراكية حدوث مثل هذا الالتقاء، فتندمج فى حالة إدراك "يدى مثلا" إحساسات الرؤية بالمشاعر الداخلية لليد أى "مادة العقل" المكونة لها مثلما يندمج أى شيئين آخرين.

ليس هناك ثغرات فى نظرية المعرفة عند الإنسانيين، تقوم المعرفة على خطة واحدة مستمرة سواء كانت معرفة نظرية مثالية أو معرفة صالحة للتطبيق العملى. يكون الواقع الخارجى محددا دائما بوصفه حدا نهائيا داخل مجموعة من الممكنات العامة للخبرة، يحدد ما تتم معرفته منه بوصفه خبرة تمثله أو تنوب عنه بمعنى قابليتها لأن تحل محله داخل عقولنا أو تؤدى إلى نفس الارتباطات التى قد ترتبط به أو تشير إلى سلسلة من الخبرات الأخرى المتوسطة التى قد تقود إليه.

يرتبط الوجود المطلق بالإحساس بنفس العلاقة التى تربط هذا الإحساس بالمفهوم أو الفكرة، وكلاهما حدَّان مؤقتان أو نهائيان. يكون الإحساس الحد النهائى الذى يتوقف عنده عادة الإنسان العملى، بينما يبحث الفيلسوف عن "ما وراء" يتخذ شكل الواقع المطلق. تعد هذه النهايات بالنسبة إلى المراحل العملية والفلسفية على التوالى مستقلة بذاتها أو قائمها بذاتها، لا يرتبط صدقها بأى شىء آخر فهى موجودة وحقيقية، لا يعتمد وجودها على شىء كما تقول المقولة الرئيسية التى اعتبرتها تمثل جوهر المذهب الإنسانى، ومع ذلك يعتمد عليها كل عمل الخبرة تماما، كما يعتمد كل النظام الشمسى بما فيه من مواضيع نسبية عند تحديد وضعه النهائى فى الفضاء على أى نجم

من النجوم المكونة له. وهنا نحصل مرة أخرى على فلسفة جديدة للهوية فى صورة تعددية[1].

إذا نجحت فى توضيح هذا الموضوع، وإن كنت أخشى الفشل بسبب الإيجاز والتجريد فإن القارئ يلاحظ أن صدق عملياتنا العقلية يجب أن يكون دائما مستمدا من الخبرة ويرتبط بها. يعد الفهم العام التصور صحيحا إذا ما أدى إلى إحساس معين. ويعتبر الفيلسوف هذا الإحساس الذى قد لا يراه الفهم حقيقيا مثل الشيء الواقعى صادقا بصورة مؤقتة ما دام يتصل بالخبرة أو يحتل مكانها أو مكان خبرة ممكنة.

ما يراه المفكر - عاديا كان أو فيلسوفا صادقا - يكون دائما نتيجة لمدركاته. وإذا ما عارضت خبرة جديدة حسية أو عقلية نسق أفكارنا ومعتقداتنا السابقة فإنها تعامل دائما على أنها خبرة كاذبة. لا ينتج ما نسميه تقدما فى الحقيقة أو تطويرا لها إلا إذا انسجمت الخبرة السابقة والجديدة مع بعضها البعض بدرجة تجعلهما تعدلان بعضهما البعض. ليست هناك أى حالة على الإطلاق يمكن أن تحتاج فيها الحقيقة إلى الارتباط بأى خبرات مفارقة لها أو ما يسمى بنماذج أصلية سابقة عليها، وإذا ما وصلنا إلى خبرات نهائية، نتفق عليها جميعا، ولا نتعرض لخبرات جديدة تحل محلها حين تتم مراجعتها فإننا لا نصفها بأنها حقيقية أو صادقة، وإنما بأنها موجودة وواقعية وأنها تشكل بالفعل زوايا الوجود وأركانه وعناصره الأساسية التى تتوقف عليها حقيقة أى شيء. يعتبر كل ما يؤدى إلى الارتباط بهذه الخبرات بصورة مرضية صادقا. ليس هناك معنى للصدق أو للحقيقة إلا مثل هذا الارتباط المرضى مع مثل هذه النهايات. وتمثل الصور الحسية فى مرحلة الفهم العام من الفكر مثل هذه النهايات، ولا تعد أفكارنا ومفاهيمنا ونظرياتنا العلمية صادقة إلا إذا جاءت منسجمة مع عالم الحس وعادت إليه.

---

(١) أى اعتماد أى جزء من الخبرة على جزء آخر منها. (المترجم).

آمل أن يوافق معظم الإنسانيين على هذه المحاولة التى أتتبع فيها الملامح الأساسية لهذه الطريقة فى رؤية الأشياء، وأعتقد أن الأستاذين "ديوى" و"شيللر" يوافقان عليها. وإذا اهتم المعارضون بدراستها بعمق فإننى على يقين بأن هوة الخلاف بيننا تضيق لأقصى درجة.

- ٦ -

مزيد من القول عن الحقيقة(١)

بات واضحا بعدما سمعت العديد من المناقشات أننى فشلت فى جذب حضراتكم إلى مفهومى عن الحقيقة، ودائما ما يشعر الفيلسوف العادى باليأس من هذا الاستقبال لأفكاره ويلعن كل شىء. لذا، بدلا من اليأس أحاول التمسك بآرائى على أمل أن يؤدى التكرار إلى التوضيح، ويقلل من غموض مذهبى إذا أضفت مزيدا من التفصيلات بدلا من عرضه كتلة واحدة.

أحاول التحدث عن مفهومى الخاص "للحقيقة" بصورة منفصلة عن باقى البراجماتيين حتى لا أضعهم موضع الشبهات. ونشرت هذا المفهوم فى مقال فى عام (١٨٨٥)، وأعدت نشره فى أول هذا الكتاب. حظى جزء كبير من هذا المقال بقبول الأستاذ "مللر"، وشرح أجزاء منه فى المقال الذى نشره فى عام ١٨٩٥ بعنوان "معرفة الأشياء معا"(٢). كذلك نشر الأستاذ "سترونج"، فى مقال بالمجلة الفلسفية بعنوان "نظرية طبيعية فى علاقة الفكر بالواقع"، أشار فيه إلى ما سماه "نظرية" "جيمس" و"مللر" فى الإدراك. وفهمت من المقال تأييده للنظرية(٣)، ومع ذلك - وتلك إحدى صعوبات الكتابة بوضوح فى هذه المسائل الفلسفية المتداخلة - قال هؤلاء الزملاء لى بصفة شخصية إن التعريف الذى قدمته للحقيقة يعد ناقصا ويبدو بعيدا عن لب الإدراك الحقيقى، فإذا كان ذلك موقف الأصدقاء فما الذى آمله من الغرباء والنقاد القساة؟

---

(١) تم نشر المقال فى المجلة الفلسفية، عدد ١٨، يوليو ١٩٠٧.

(٢) المجلة الفلسفية، الجزء الثانى ص٤٠٨ ومجلة علم النفس، الجزء الثانى، ص٥٣٣.

(٣) الجزء الأول، ص٢٥٣.

أعتقد أن الخطأ لا يكمن فى المذهب بقدر ما يعود إلى اللغة الغامضة وغير المقنعة بدرجة كافية، لذا أحاول صياغة عباراتى مرة أخرى وبصورة أقل تعقيدا.

- I -

أليس هناك بعض التحديدات العامة التى تساعدنا إذا ما اتفقنا عليها مسبقا؟ ميز الأستاذ "سترونج" بين ما يسميه علاقات "وثابة" وعلاقات "سيارة"، فيعد "الفرق" مثلا من العلاقات الوثابة حيث يتم القفز من حد إلى آخر، فى حين أن "المسافة" سواء فى الزمان أو المكان تتم من أجزاء متوسطة متداخلة للخبرة ننتقل خلالها أو "تسير" بشكل متعاقب". منذ سنين مضت وحين كانت أفكار "جرين" ذائعة انزعجت كثيرا من نقده للمذهب الحسى الإنجليزى[1]. كان أحد تلاميذه يوجه حديثه إلىَّ دائما قائلا "ربما يكون للحدود أصل حسى، ومع ذلك أليست العلاقات ما هى إلا أفعال العقل التى يتم إطلاقها على الحس من أعلى وتكون من طبيعة أرقى من الحس؟ أذكر الآن مدى شعورى بالراحة حين علمت أن العلاقات المكانية تكون متجانسة مع الحدود التى تتوسط بينها. فتكون الحدود أماكن ومواقع، وتصبح العلاقات أماكن ومواقع أخرى متوسطة[2]، ولذا كانت العلاقات عند "جرين" و"ثابة" وأصبحت عندى "سيارة" أو متنقلة ومتعاقبة.

---

(١) توماس هل جرين (١٨٣٦-١٨٨٢) زعيم الهيجليين الجدد فى إسكتلندا وإنجلترا. فيلسوف بريطانى، هيجلى مثالى، قدم أعمال هيوم ١٨٧٤. أهم أعماله "مقدمة فى علم الأخلاق" ١٨٨٣. (المترجم).

(٢) انظر كتابى "أسس علم النفس"، الجزء الثامن، ص١٤٨-١٥٣.

تتمثل أفضل طريقة عامة للمقارنة بين نظريتى المعرفية والنظرة الشعبية إليها (والتى تعد أيضا نظرة معظم الفلاسفة) فى تسمية نظريتى "نظرية سيارة" والنظريات الأخرى "وثابة". ويمكن وصف هاتين النظريتين للمعرفة بأن نظريتى تصف المعرفة كما هى موجودة فى الواقع بينما تصف النظرية الأخرى نتائجها فقط وبصورة مجردة.

أخشى أن يخفق معظم المتمردين من قرائى أن يدركوا أن كل ما هو "سيار" أو متنقل فى الواقع وعملى يمكن أن ينظر إليه "وثابا" من الناحية النظرية، يمكن مثلا تجريد "المسافة" من كل حلقاتها الجزئية والفترات الواقعية الفاصلة، وردها إلى مجرد "فرق" فى المكان الذى يعتبر نوعا من التمييز المنطقى أو "وثبة" أو ما يسمى "علاقة خالصة".

ويصدق ذلك أيضا على العلاقة المسماة "بالمعرفة" التى تربط أى فكرة بالواقع، إذ اعتبرنا هذه العلاقة انتقالية أو سيادة تنتقل من خطوة إلى أخرى. نعرف موضوعا معينا بواسطة فكرة معينة حين نسير تجاه الموضوع فى ضوء الدافع الذى تمدنا به الفكرة، فإذا كان هناك ما يسمى بوقائع قابلة للحس فإن الفكرة لا تدفعنا تجاه الموضوع فقط وإنما تجعلنا نحس به مباشرة، وإذا كانت هذه الوقائع الحسية لا تعد كما يعتقد كثير من المفكرين وقائع حقيقية وليست إلا مجرد مظاهر خارجية فإن فكرتنا تجعلنا نقترب من هذه المظاهر التى تعبر عن هذه الوقائع الحقيقية وتعد بديلا عنها. باختصار، فى جميع الأحوال تجعلنا الفكرة أقرب إلى الموضوع عمليا كان أو نظريا، وتمكننا من التعامل معه، وتساعدنا على الاقتراب منه ومعرفته عن قرب، ورؤيته وتصنيفه ومقارنته. باختصار التعامل معه بصورة لم يكن فى مقدورنا تحقيقها إن لم تكن الفكرة لدينا.

تعد الفكرة، إذن، حين ننظر إلى وظيفتها أداة تمكننا من التعامل مع الموضوع بصورة أفضل أو القيام بالسلوك المناسب تجاهه. لا يعنى ذلك أن كلاً منهما ينتمى إلى واقع مغاير للآخر، فهما فى الحقيقة ليسا إلا جزءا من

النسيج العام للواقع، وحين نقول إن الفكرة تقود نحو الموضوع لا يعنى ذلك إلا أنها تحملنا تجاه الموضوع من خلال مجموعة من الحلقات المتوسطة الكائنة فى هذا الواقع تجعلنا نقترب من الموضوع مباشرة أو على الأقل من مظاهره أو ما يصاحب وجوده من مسائل مادية أو منطقية. فنصبح حين نقترب من الموضوع على معرفة أفضل به وفى وضع أفضل للسلوك تجاهه والتعامل معه، ونستطيع القول إنه عن طريق الفكرة أصبحنا نعرف الموضوع بصورة أفضل.

تتم المعرفة بواسطة "السير" أو الانتقال من خلال الخبرات الوسيطة، فإذا لم تقدنا الفكرة إلى أى موضوع أو اتجاه أو إلى موضوع آخر غير الذى نقصده، هل نستطيع القول بأن لها صفة معرفية أو إدراكية؟ من الواضح لا يحدث ذلك، فحين ترتبط الفكرة بالخبرات الوسيطة تستطيع أن تكون على صلة بموضوعها الجزئى المعين وليس بأى جزء آخر فى الطبيعة، فتحدد هذه الوسائط نوع الوظيفة المعرفية المترتبة عليها وتوضح لنا النهايات التى ترشدنا إليها والموضوع الذى نقصده. وتمكننا النتائج التى تمدنا بها من التحقق منه أو رفضه، لذلك تعد الخبرات الوسيطة أسسا لا غنى عنها لأى علاقة حسية للإدراك مثلما يعد المكان الوسيط لعلاقة المسافة. يعنى الإدراك إذا نظرنا إليه بشكل واقعى ومحسوس انتقالاً محدداً عن طريق الوسائط من حد أو نهاية هنا إلى حد أو نهاية هناك. وإذا كانت الوسائط من طبيعة مختلفة عن هاتين النهايتين وترتبط بهما بالروابط العادية خارجية كانت أو منطقية فلن يكون هناك شىء فريد أو مميز للعمليات المعرفية، فتقع هذه الخبرات داخل نطاق الخبرة، لا نحتاج لوصفها الاستعانة بأى مقولات أخرى مختلفة عن تلك التى نستخدمها فى وصف الظواهر الطبيعية الأخرى.

ولا توجد أى عمليات معرفية نستطيع بها سلب قوة هذه الخبرات وتجريدها من صفاتها حتى نصل إلى أسسها أو هياكلها البنائية. ومع ذلك إذا ما عاملنا هذه العمليات المعرفية من هذا المنطق فإننا ننظر إليها فى تلك

اللحظة على أنها عمليات لا نظير لها فى الطبيعة، إذ علينا أن نبدأ بإفراغ الفكرة والموضوع والوسائط من كل جزئياتها حتى نستطيع الحصول على بناء عام. ثم ننظر إلى الوسائط من حيث وظيفتها وتوصيلنا إلى النتيجة وليس باعتبارها عملية، فتتحول الوسائط بسبب هذه المعاملة إلى مجرد نقطة انفصال أو مسافة بين نقطتين، ويصبح الموضوع والفكرة مجرد حدين نهائيين أو نهايتين منفصلتين. بمعنى آخر تتلاشى الوسائط التى تشكل معبرا، تصبح مجرد مسافة فارغة يجب عبورها، تصبح العلاقة بين الطرفين عبارة عن "وثبة"، وتبدأ المسائل البهلوانية لنظرية المعرفة، لا تقيدها أى اعتبارات حسية أو واقعية، فحين تقصد "الفكرة" أى موضوع منفصل عنها بهوة معرفية فإنها تقوم بما سماه الأستاذ "لاد" "قفزة ميتة" أو "خطرة" لمعرفة موضوعها تجاوز ذاتها، ويصبح الموضوع بدوره حاضرا بينما يكون غائبا فى الحقيقة ويعتقد البعض مادام ليس لدينا مشروع كامل تظل هذه التناقضات قائمة ولا بد من وجود "المطلق" لحلها أو تجاوزها.

إذن، يتعارض تجريد العلاقة بين الفكرة والموضوع ووصفها "بالوثابة" مع طبيعتها "السيارة"، ويعد وصفها بأنها علاقة حسية وصفا زائفا أو غير كامل. ويتم النظر إلى هذا المعبر من الوسائط الذى يوصل إلى المعرفة فى كل حالة واقعية بوصفه شيئا عرضيا ليس هناك ضرورة لوجوده حتى كمجرد إمكانية. وأعتقد أن هذه المغالطة المنطقية الخاصة بتعارض المجردات مع الوقائع الحسية التى قد تجردت عنها يوضح السبب الرئيسى لوصف تفسيرى للمعرفة بأنه تفسير ناقص لا معنى له؛ لذلك أود شرح هذه النقطة بصورة أكثر تفصيلا.

إذا تم تجريد أى وسيلة للربط من كل التفصيلات الجزئية لا يبقى لدينا شىء إلا المسافة الفاصلة التى تحقق العبور فوقها، وتحتاج أن نستعيد جزءا مهما كان ضئيلا مما سبق رفضه حتى نتجنب النظر إلى التناقض الناتج، بوصفه نتاجًا فكريًا جدليًا عميقًا. وتتمثل الخطوة الأولى العاقلة فى حالة

"الهوة" المعرفية فى تذّكر أن هذه الهوة كانت مملوءة ببعض المواد التجريبية، خيالية كانت أو حسية، قد شكلت وسيلة للعبور وجذبتنا إلى القيام بالقفزة المميتة. لذلك حين نستعيد القليل الذى لا يمكن الاستغناء عنه من الواقع، نجد أن معالجتنا المجردة مفيدة بشكل عام، ونتجنب الدخول فى حالات خاصة والوقوع فى تناقضات لا مبرر لها، ونستطيع فى نفس الوقت أن نصف الملامح العامة للإدراك وما قد يحققه لنا بصورة عامة.

يجب أن نتذكر أن كل هذا البحث فى المعرفة يتم من خلال مستوى فكرى معين، لا نفكر فى كل لحظة حقيقية من لحظات المعرفة إلا فى موضوعنا وليس فى الطريقة التى نعرفه بها فى هذه اللحظة. فنحن كما نلاحظ فى هذه اللحظة نفكر فى المعرفة ذاتها بوصفها موضوعنا، وأعتقد أن القارئ يتفق معى على أن معرفته الحاضرة بهذا الموضوع تكون متضمنة فقط بصورة مجردة للنتائج التى قد يصل إليها، وما يكون موجودا فى عقله حين يفكر ليس إلا بعض الحالات المعرفية المفترضة التى قد يتصور حدوثها فى عقل أى فرد آخر أو قد يتذكرها من ماضيه هو نفسه. وفى هذه الحالة يرى الناقد أنها تحوى الفكرة والموضوع والعمليات التى ينتقل بها العارف من معرفة إلى أخرى. قد يعتبر الفكرة بعيدة عن الموضوع ولكن عليها أن تتعامل معه سواء من خلال وجود الوسائط أو عدم وجودها؛ لذا يرى أنها تعمل خارج وجودها المباشر، وتقبض على واقع خارجى تقفز إليه، وتجاوز ذاتها. وقد تفعل ذلك بمساعدة عرضية، وحين يتم تحقق النتيجة فلماذا لا نتحدث عن النتائج ذاتها دون النظر إلى الوسائل؟ لماذا لا ننظر إلى الفكرة بوصفها تجمع الواقع، وتصل إلى النتائج بحدسها وبقدرتها على الوصول إلى الطبيعة وراء الظواهر ومعرفة الأشياء فى الحال وبطريقة مباشرة؟، لماذا نبحث عن المعبر؟

قد يعد هذا الحديث المجرد عن نتائج الإدراك مقنعا ومشروعا فى نفس الوقت، مادمنا لا نتجاهل أو ننكر بشكل إيجابى ما قد يتجاهله أو يؤدى إليه

من صعوبات. نقول فى إحدى المناسبات إن فكرتنا تقصد هذا الموضوع المعين، ونؤكد على أن تحققها يعتمد على القدرة الإدراكية الكامنة فيها. والواقع أننا لا نعترض على هذا مادمنا نعتبر ذلك مجرد وسائل مختصرة لتفكيرنا، بل نرى أنها تعد تفسيرات إيجابية للوقائع مادامت لها نتائجها. المشكلة أن مثل هذا القول يترك أجزاءً واسعة من الواقع خارج التفسير، وتحتاج إعادة بنائها كى تجعل التفسير صحيحا بالنسبة إلى أى حالة واقعية، لذلك إذا ما أهملت الوسائط وتجاهلتها أو أنكرت ضرورة وجودها حتى كأشياء موجودة بالقوة لتحقيق النتائج التى توصلت إليها فإن نظريتك المعرفية تنهار ولا سبيل لإصلاحها[1]، فتحيد عن الصواب كما يحيد التاريخى الذى يدفعه الإعجاب بشخص "نابليون" إلى إهمال ذكر قواده وأعدائه، ويتهمك بالحياد عن جادة الصواب إذا وصفت انتصاراته بأنها نتيجة لوجودهم، وأستطيع القول إن معظم النقاد قد وقعوا فى هذا الخطأ بسبب تعصبهم وأحادية تفكيرهم وسعيهم للتجريد.

لقد ضربت مثالا فى المحاضرة الثانية من كتاب "البراجماتية" عن "سنجاب" يدور حول الشجرة حتى لا يراه الرجل الذى يطارده، وبذلك يدور كلاهما أى السنجاب والرجل حول الشجرة، ولكن هل يمكن القول إن الرجل يدور حول السنجاب؟ قلت إن كل المسألة تعتمد على ماذا تقصد بعبارة "يدور حول"؟ فبمعنى معين لا يدور الرجل، وبمعنى آخر يدور، وحسمت الموقف بالتمييز براجماتيا بين المعنيين. سمعت بعد ذلك أن بعض المعترضين قد وصفوا ذلك بأنه هروب من الموقف وخلط بين الأوراق، واستندوا فى موقفهم على ما أطلقوا عليه "المعنى الواضح فى اللغة الإنجليزية لمعنى يدور حول".

قد يعترض نفر قليل من الناس على ترجمة "الحد" موضع الخلاف إلى ما يكافئه أو يقابله حسيا فى مثل هذه الحالة البسيطة، ولكن موقفهم يختلف

---

(١) لقد أطلقت على هذه المغالطة المنطقية فى كتابى "عالم متعدد" ١٩٠٩، اسم العقلانية الفاسدة.

تماما فى حالة تفسير وظيفة معقدة مثل عملية المعرفة، وعلى الرغم من إعطائى القيمة الحسية الجزئية الكاملة لكل الأفكار المعرفية فى كل حالة أقوم بالتفكير فيها. فإن نقادى يصرون دائما على أن "المعرفة الإنجليزية البسيطة الواضحة" قد غابت عن تفكيرى، فيكتبون كما لو كان التقصير من جانبى والتفصيل والتوضيح من جانبهم.

يتمثل لب المسألة فى أنه على الرغم من إمكانية وصف المعرفة نظريا وحسيا، واعتبار الأوصاف النظرية مفيدة بدرجة كافية فإنها لا تحوى أى شىء من طبيعة أعلى أو مختلفة عن الأوصاف الحسية أو يمكن اتهام الطبيعة الحسية بإهمالها، فتعد المعرفة عملية طبيعية مثل أى عملية أخرى، ولا يكون هناك أى عملية انتقال فى المعرفة إذا فضلنا عدم وصف النتائج. لنفرض مثلا أننا قد وصفنا رجلا بأنه "متبصر" أو "حريص"، ويعنى ذلك فى الواقع أنه يهتم بالتأمين لكل شىء. يتجنب الخسارة فى الرهان بأن يراهن على طرفى الرهان، ينظر تحت قدميه قبل أن يقفز، فهل تشكل هذه الأفعال "الحرص" أو "التبصر" ذاته؟ هل تعبر عن الرجل المتدبر للعواقب؟ أم أن "التدبر" شىء مستقل عنهم؟ واضح أنه من المقنع وصفه بالتدبر بصورة مجردة عن أى فعل من أفعاله مادام "التدبر" عادة راسخة لديه وصفة ثابتة فى شخصيته، فنصفه بالتدبر بصفة عامة ودون تفصيلات. نستطيع القول إن الأفعال قد نتجت من صفة "التدبر" السابقة فى الوجود عنده، وأن هناك بعض الدوافع فى جهازه الجسمى والنفسى جعلته يسلك بهذه الصورة من "التدبر". السؤال الآن: هل يتصف الرجل "بالتدبر" إذا ما غابت عنه هذه الأفعال أو أى فعل منها؟ أو أن الأفكار تظل صحيحة على الرغم من عدم وجود أى دوافع أو أفعال تترتب عليها أو ترتبط بها؟ من الواضح لا يحق لنا افتراض ماهيات ثابتة بهذه الطريقة للعمليات المتحركة التى توجد بها أو تعبر عنها.

تقع غرفة نومى فوق غرفة مكتبتى، فهل تعنى "الفوقية" هنا شيئا مختلفا عن المسافات الحسية والواقعية التى يجب أن أقطعها إذا انتقلت من غرفة إلى

أخرى؟ قد تقول إنها تعنى مجرد علاقة طبوغرافية أو إحدى الأفكار الهندسية، ومع ذلك لا يعبر هذا المعنى عن كل معنى "الفوقية" كاملا، وليس إلا مجرد معنى مختصر قد يوجه عقلى إلى معنى أكثر اكتمالا، أى إلى معرفة كاملة "بالفوقية" الواقعية والحقيقية. إنها ليست "الفوقية" التى نعرفها قبل الأشياء وإنما بعد الأشياء، ويتم استخراجها من "الفوقية" المتكررة فى صور الأشياء. نتحدث أحيانا عن أمور معينة كما لو كانت الفكرة المجردة توجد مسبقا، فنقول "يجب أن أصعد السلم بسبب "الفوقية" مثلما نقول "يقوم الرجل بأفعال التدبر بسبب صفة التدبر المتأصلة فيه أو "أن أفكارنا تقودنا بصورة صحيحة بسبب صحتها الجوهرية أو الحقيقية المتأصلة فيها"، ومع ذلك لا يمنعنا كل ما سبق عن أن نستخدم فى مناسبات معينة وصفا أكثر تفصيلا واكتمالا، ويظل الواقع الحسى كما هو دون تغيير، تماما كما نقول عن خط معين إنه يتجه من اليسار إلى اليمين. ونستطيع فى نفس الوقت القول بأنه يتجه من اليمين إلى اليسار، فليست هذه إلا أوصافا وأسماءا لنفس الواقعة الواحدة، وليست إلا وسيلتين نستخدمهما الواحدة تلو الأخرى فى وقت واحد، فتظل وقائع الإدراك الكاملة مهما كانت الطريقة التى نتحدث بها عنها، ومهما كانت درجة التجريد التى نصفها بها وقائع ثابتة غير متبدلة وقابلة للخبرات المستمرة فعلية كانت أو ممكنة، ومع ذلك ينظر النقاد لتفسيرى الحسى كما لو كان تفسيرا خاطئا بسبب مقصده أو كما لو كان الاستمرار الدائم يترك شيئا وراءه.

دائما يتم اتهام من يقولون بالتفسير الحسى إذا تمت المقارنة بينهم وبين من يقولون بالتفسير النظرى أو المجرد بأنهم يخلطون بين "علم النفس والمنطق". يقول النقاد "حين نسأل عن معنى الحقيقة نجيب بالحديث عن ما قد تم التوصل إليه، فكيف يمكن توحيد المعنى الذى يعد دائما علاقة منطقية ثابتة ومستقلة زمنيا بأى خبرة حسية إنسانية تتلاشى دائما فى نفس اللحظة التى تحدث فيها؟ قد يبدو ذلك معقولا، ومع ذلك أتحدى أن يستطيع أى فرد التفرقة أو بيان الفرق بين المنطق وعلم النفس فى هذه المسألة، فتقع العلاقة المنطقية

بالنسبة إلى العلاقة النفسية بين الفكرة والموضوع مثلما تكون العلاقة بين المعرفة المجردة "الواثبة" والمعرفة الحسية "السيارة"، تحتاج كلاهما إلى وسيلة نفسية. وليست العلاقة المنطقية إلا علاقة نفسية مفرغة من محتواها تم ردها إلى مجرد فكرة نظرية مجردة.

منذ فترة زمنية مضت، حاول أحد السجناء بعد خروجه من السجن اغتيال القاضى الذى أصدر عليه الحكم بالسجن، فقد نجح على ما يبدو فى إدراك القاضى بشكل مطلق وخارج الزمن، ورده إلى مجرد معنى منطقى خالص يتمثل فى أنه "عدوه ومعذبه" بأن قام بتجريد كل الظروف الحسية (مثل حكم المحلفين والقانون الرسمى وغياب الحقد الشخصى) التى تعطى الصفة النفسية للعقوبة بوصفها أحد أفعال الإنسان الزمنية. حقيقة، كانت العقوبة ضارة للمذنب، ولكن ما الفكرة الخاصة بها التى تعد أكثر صوابا، هل مجرد تعريفها المنطقى أم دلالتها النفسية؟ من الواضح أن خصوم البراجماتية يجب أن يتخذوا نظرة المجرم للقاضى بوصفه العدو المنطلق، إذا كان لهم أن يتسقوا مع أنفسهم، ولا ينظرون إلى الظروف الأخرى بوصفها مادة نفسية غير أساسية.

- II -

أعتقد أن قبول تفسيرى للحقيقة ما زال يواجه عقبة؛ إذ يجب أن أقول مثل "شيللر" و"ديوى" بأن مصداقية الفكرة تتحدد بمدى تحقيقها للرضا، وتكمن المشكلة فى أن تحقيق الرضا يعد أمرا ذاتيا مثل الفكرة، بينما الحقيقة مسألة موضوعية. أخشى أن يرى من يؤمنون بأن الرضا يعد العلامة الوحيدة على الصدق، أن العلاقة الموضوعية بين الفكرة والموضوع التى تشير إليها كلمة "الحقيقة"، قد تم تجاهلها فى تفسيرى للحقيقة، كما أخشى أيضا أن الربط بين

اسمى وإرادة الاعتقاد (وإن كنت أرى أن الإرادة لا دور لها فى هذه المناقشة) قد يؤدى إلى نوع من الخلط الذى يزيد من غموض التفسير[١]. يعتقد بعض النقاد أننى قد أقمت علاقة غير شرعية مع شىء غير طاهر. ويرونْ أن محب الحقيقة يجب أن يسلك مثل أبطال "هكسلى". ويشعر بأن الحقيقة إن كانت فعلا حقيقة صحيحة على الإطلاق يجب أن تؤدى إلى فناء كل رغباتنا أو اختفائها[٢]. من الواضح أن هذه الخلافات تبين مدى صعوبة الموضوع، وإن كنت أرى أنها تقوم على سوء فهم سريعا ما يتبدد إذا عالجنا الموضوع بمزيد من الشرح والتفصيل.

بداية، أتوجه بالسؤال إلى هؤلاء المعترضين أن يحددوا بالضبط المعنى الذى يكون ماثلا فى أذهانهم حين يتحدثون عن "أن الحقيقة" يجب أن تكون مطلقة وكاملة وموضوعية، كما أتحدى أن يقدموا معنى لكلمة "الحقيقة" لا يقع فى نطاق الوصف الذى قدمته أو فى حدود التحليل الذى بينته.

فلا بد أن تحدث "الحقيقة" أولا بين الفكرة المعينة والواقع الذى يعد موضوعا لها. وثانيا بوصفها محمولا يجب أن ينطبق على الفكرة وليس على الموضوع. فلا توصف الوقائع الموضوعية "بالحقيقة" على الأقل بالنسبة لعالم المقال الذى نحصر أنفسنا فيه الآن؛ إذ ننظر إليها كموجودات نصف الأفكار الخاصة بها بالصدق أو نستطيع وصف مجموعة الأفكار التى تدور حول نفس الموضوع بالصدق، أو نسأل فى نفس الوقت عن الفكرة الأكثر مصداقية من هذه الأفكار.

يبدو أن إدراك الحقيقة الكاملة لأى فكرة يجب أن يؤدى إلى نوع من الالتحام الفعلى بيننا وبين الموضوع وإلى الالتقاء المتبادل معه. ومن

---

(١) يشير وليم جيمس إلى كتابه "إرادة الاعتقاد" الذى قام بنشره عام ١٨٩٧. (المترجم).

(٢) هكسلى، توماس هنرى (١٨٢٥-١٨٩٥) بيولوجى إنجليزى من المتحمسين لنظرية التطور وله مؤلفات عديدة فى التشريع ونشأة الكون والإنسان، وعمله الرئيسى "قطعة التباشير" . (المترجم).

المفترض أن يحدث هذا فى عملية الإدراك الحسى كما يراها الفهم العام أو فى المرحلة المسماة بمرحلة الفهم العام. تحقق فكرتى عن هذا القلم نفسها عن طريق إدراكى له، ويجب أن يكون مدركى هو "القلم" طوال الوقت، إذ يعامل الفهم العام المدركات والوقائع المادية كما لو كانت شيئا واحدا، وعلى الرغم من نقد فسيولوجيا الحواس للفهم العام ودفعه خارج الميدان. وأصبح هناك اعتقاد بأن "القلم فى ذاته" يقع خارج نطاق إدراكى اللحظى، غير أن التصور عن كيف تكون المعرفة الكاملة بالواقع قد ظل فوق قمة اهتماماتنا. ولا يمكن أن تكون هناك معرفة أفضل أو أكثر إقناعًا من أن يمثل هذا الاندماج الكامل بين العقل والواقع الحد المطلق والنهائى للحقيقة.

ليس هناك حاجة إلى القول إن حدوث مثل هذا الدمج النهائى أمر ممكن حدوثه فى ضوء تفسيرى للمسألة؛ فإذا لم تؤد الفكرة إلى السير تجاه الواقع والاتفاق معه وإنما إلى الاقتراب منه فقط إلى درجة إمكانية الاندماج معه فإنها تعد وفقا لتفسيرى صادقة وحقيقية.

يشك الفلاسفة فى إمكانية حدوث ذلك، ويعتقدون أن جل ما يحدث أننا نستطيع أن نقترب أكثر فأكثر من الواقع ومن الحد الذى يحقق رضانا، ويمكن حينئذ تعريف الحقيقة الموضوعية قدر الإمكان وفقا لطبيعة الخبرة.

لنفترض أن هناك فكرة معينة قد قامت بذلك واقتربت تجاه واقع موضوعى معين، ولنفترض أنها قد وصلت إلى أقصى درجة اقتراب ممكنة. ولم يعد هناك شيء بينهما، وقد تنقلنا الخطوة التالية إلى الواقع مباشرة. حينئذ تجعل هذه النتيجة أى هذه الخطوة التالية للاندماج الفكرة صادقة، وتمثل هذه الدرجة الكاملة من المصداقية أقصى ما يمكن الحصول عليه من الناحية العملية فى هذا العالم الذى نحيا فيه.

لا حاجة هنا لتوضيح أن هذه المرتبة من الحقيقة يمكن الوصول إليها من خلال التفسير الذى قدمته للمسألة، ونستطيع أن نضيف إذا كان "الرضا" علامة على وجود الحقيقة والوصول إليها أن أى حقيقة أقل من هذه الدرجة

لحقيقة الفكرة تؤدى إلى إشباع أقل، ونكتشف إذا تتبعنا خطواتها وما أدت إليه أننا لم نقترب من النهاية حتى هذه اللحظة، وأننا نرغب فى مزيد من الاقتراب ولا نتوقف حتى نصل إليه.

أفترض هنا بالطبع وجود واقع مستقل عن الفكرة التى تعرفه، وأفترض أيضا نمو الشعور بالرضا بشكل متساوٍ ومتوازٍ مع زيادة درجة اقترابنا مع هذا الواقع[1]. إذا ما اعترض النقاد علَى هذين الافتراضين، أرِد عليهم بالعودة إلى الافتراض الأول، فيأخذ كل تصور عن وجود واقع شكل وجود "حد" نهائى لسلسلة من الحدود التى أدركها عقلنا وما زال يحاول إدراك المزيد منها، ويثبت كل "حد" يجعلنا أقل إشباعا أو شعورا بالرضا أنه حد مؤقت، وتعد الفكرة التى تدفعنا للاستمرار الأكثر صدقا، لذلك نهتدى دائما "بمفهوم مثالى" عن الحد النهائى الكامل والمحقق للرضا والإقناع، فأولا أطيع هذا المفهوم وأقبل به، ولا أستطيع إدراك أى مفهوم موضوعى آخر لحقيقة كاملة مثالية غير ذلك المفهوم المؤدى إلى الوصول إلى مثل هذا الحد، ولا أستطيع أيضا تصور أن المفهوم قد اكتمل أو تم تمييز الأفكار الزائفة عن الأفكار الصحيحة إلا حين يتحقق قدر أكبر من الشعور بالرضا نظريا كان أو عمليا نتيجة للأفكار الصادقة. هل نستطيع أن نتصور رجلا راضيا تماما عن فكرة وعن كل علاقاتها بالأفكار الأخرى وبخبراته الحسية، ولا ينظر إلى محتواها بوصفه محتوى حقيقيا للواقع؟ إن ما هو حقيقى يكون محققا للإشباع، ونستطيع أن نستبدل بكلمة الحقيقة الرضا والعكس. وإذا ما ابتعدت عن مفهوم الرضا ولم تضعه فى الحسبان (والذى أعتبره جوهر البراجماتية) ونظرت للحقيقة بوصفها علاقة منطقية ثابتة مستقلة عن أى قناعات أو مشاعر الرضا فإنك فى اعتقادى تكون قد قطعت كل صلاتك بكل واقع تحيا فيه.

---

(١) تستطيع أن تقول أيضا إن عدم الرضا يقل مع زيادة درجة الاقتراب، ويتم هذا التقارب فى الزمان أو المكان أو النوع، ويعنى بالمعنى العام النسخ والمحاكاة.

أخشى أن الموضوع ما زال غامضا، وأستعطف الذين يرفضون مذهبى الفلسفى بسبب صعوبة فهم لغتى المتعثرة أن يوضحوا لنا بلغتهم وبشكل واضح وتفصيلى، كيف تتكون الحقيقة الموضوعية الصحيحة والتامة التى يعتقدون فى وجودها وممَّ تتأسس؟ يجب ألا يشيروا إلى الواقع ذاته فالحقيقة ليست إلا علاقتنا الذاتية بالوقائع. كذلك ما الماهية الاسمية لهذه العلاقة أو تعريفها المنطقى؟ وهل كان ممكنا الحصول عليها بشكل موضوعى من جانبنا نحن البشر؟.

أستطيع القول مسبقا إن تفسيرى للحقيقة يضم أى تعريف يقولون به بوصفه حالة من عدة حالات ممكنة، فليس هناك أى مجال لحقيقة أو أى درجة من درجاتها أو أى نوع منها يقع خارج إطار البراجماتية أو يوجد خارج غابة النتائج التجريبية والعملية وحدودها النهائية التى لم أستطع توضيحها وصياغتها بمهارة.

موقف الأستاذ "برات" من الحقيقة[١]

كتب الأستاذ "برات" بحثا عن البراجماتية فى المجلة الفلسفية، عدد ٦، يونيو ١٩٠٧، ورأيت أن الفهم الخاطئ لموقف البراجماتى يحتاج إلى الرد والتصحيح.

يقول: "لا تكون الحقيقة عند البراجماتى علاقة بين فكرة معينة وواقع معين خارجها يجاوز الفكرة وإنما يجب أن تقع كلها داخل الخبرة حيث لا تحتاج إلى شيء آخر لتأكيدها أو لموضوع تنطبق عليه. كما يرد البراجماتى كل شيء إلى علم النفس وإلى اللحظة المباشرة. ويحرم بالتالى من القول من أن الفكرة التى قد تحققت نفسيا تكون بالفعل صادقة قبل انتهاء عملية التحقق، كما يحرم أيضا من النظر إلى فكرة معينة بوصفها صادقة مؤقتا، مادام لا يعتقد إلا فى قدرته على التحقق منها حينما يرغب.

لا أعرف شخصيا بوجود مثل هذا البراجماتى ولم أقابله على الإطلاق. لم أواجه هذه الصعوبة التى ذكرها الأستاذ، نستطيع تعريف ما نشاء من الحدود والألفاظ، وإذا ما قبلت بتعريف صديقى العزيز "برات" للبراجماتى فلا أقبله إلا بوصفه معارضا للبراجماتية، ولما كان قد صاغ تعريفه مستعيرا كلماتى، وقال بهذا النمط الغريب للبراجماتية، وجدت من واجبى وحتى لا يتهمنى القراء بالحمق عرض تعريفى للحقيقة مرة أخرى.

تعد الحقيقة علاقة بين شيئين: الفكرة من جهة والواقع الموجود خارجها من جهة أخرى، ويكون لهذه العلاقة مثلها مثل كل العلاقات الأخرى أساسا يتمثل فى منظومة الظروف التجريبية أو الخبرة المادية والنفسية التى

---

(١) سبق نشر المقال فى "الجرنال الفلسفى"، عدد ١٥ أغسطس ١٩٠٧، ص٤٦٤.
برات J. B. Pratt. (المترجم).

توجد بها الحدود المتضايفة، فيكون الأساس مثلا فى حالة العلاقة بين الوريث والميراث "عالما" يوجد فيه الوصى والوصية ومنفذها، كذلك فى حالة العلاقة بين الفكرة والموضوع يوجد عالم الظروف التى تسمح بحدوث عملية التحقق الكافية، ونستطيع مثلما نعتبر الرجل وريثا قبل أن يقوم منفذ الوصية بتنفيذها أن نعتبر الفكرة من الناحية العملية صادقة قبل تنفيذ عملية التحقق، فوجود ظروف التحقق يعد كافيا، وإذا كانت "الإمكانية" تحل محل "الفعلية" فى العديد من المواقف والحالات الأخرى فما المانع من تطبيق هذا المبدأ على وجود الحقيقة. لا نعتبر الرجل كريما بسبب قيامه بأفعال العطاء وإنما لاستعداده لتقديم أفعال أخرى، فنستطيع معاملة الفكرة بوصفها مضيئة، ليس فقط بسبب الضوء الذى قد سلطته بالفعل، وإنما لتوقعنا بأنها سوف تسلطه أيضا على المشكلات المظلمة. لماذا لا نثق فى حقيقة أفكارنا ومصداقيتها؟ الواقع أننا نعيش على الثقة فى كل شيء ونستخدم أفكارنا لمعرفة الموضوعات التى قد ترتبط بموضوعاتها المباشرة أكثر من استخدامها لمعرفة الموضوعات الخاصة بها، وحين نستخدم الفكرة للوصول إلى الموضوع مباشرة فإن ذلك يتم دائما عن طريق الموضوعات المرتبطة به أو الناتجة عنه.

يتمثل ما يشكل العلاقة الخاصة بالحقيقة فى وجود العالم التجريبى للظروف الأساسية المحيطة بالموضوع والفكرة وفى مدى وجودها داخله، وقدرتها على قطع المسافة طالت أم قصرت، فمادامت موجودة، وكان العبور خلالها بين الموضوع والفكرة ممكنا، فإن الفكرة عن هذا الموضوع تعد صادقة سواء كان تحققها كاملا أو ناقصا، ومن الواضح بالطبع أن طبيعة الموضوع ومكانته وصلاته تلعب دورا حيويا فى جعل هذا الممر الجزئى المحدد ممكنا، تماما مثلما تساعد على وجوده طبيعة الفكرة وما يرتبط بها من اتجاهات. لذلك فالقول إن الحقيقة يمكن أن توجد كاملة داخل الخبرة الخاصة للمفكر وليست إلا شيئا نفسيا ذاتيا خالصا يعد خرافة وأمرًا لا يقبله عقل. فيجب البحث عن "علاقة الحقيقة" بين الفكرة والموضوع لأنها تتضمن كلا الطرفين.

وإذا كنت قد فهمت ما يقصده الأستاذ "برات" فإن الموقف العقلى يتمثل فى أنه مع وجود هذا الأساس، ووجود الكتلة المتحركة داخل الخبرة لاختيار الحقيقة، تظل علاقة الحقيقة فى حد ذاتها شيئا منفصلا، ولا تعنى حسب كلمات الأستاذ "برات" إلا أن الموضوع الذى يفكر المرء فيه يكون موجودا كما يفكر فيه.

– I –

يبدو لى أن كلمة "كما" التى تصف العلاقة هنا، وتقوم بكل العمل المعرفى، ليست إلا شيئا بسيطا، توحى مباشرة بأن الفكرة يجب أن تشبه الموضوع. ولما كانت معظم أفكارنا بوصفها مفاهيم مجردة لا تشبه موضوعاتها فإن كلمة "كما" يجب أن تفسر وظيفيا بمعنى أن الفكرة تؤدى إلى نفس أجزاء الخبرة التى قد يؤدى الموضوع إليها، فتؤدى الخبرة إلى كذا وكذا، وتؤدى الموضوعات والأفكار الخاصة بها إلى نفس الأهداف. تكون الأفكار فى هذه الحالة وسائل مختصرة نستبدل بها الموضوعات، ودائما نتخلى عن القيام بالتحقق المباشر لكل فكرة منها حين ترد فى عقولنا. وطالما كانت الفكرة تؤدى إلى نفس ما كان الموضوع يؤديه نستطيع أن نقول بكلمات الأستاذ "برات" إن الموضوع إذا كان موجودا كما نفكر فيه فإن الفكرة المتحققة فيه تكون صادقة بصورة كافية.

ليس هناك شك أن الأستاذ "برات" يقبل معظم هذه المسائل ولكنه ينكر أنها تؤدى إلى البراجماتية. صحيح أن وضع التعريفات مسألة فى مقدور أى فرد، ولم أقصد بنظرتى "البراجماتية" للحقيقة أى شيء يختلف عن ذلك الذى عرضته، وأعتقد أن استخدامى للمصطلح قبل زميلى يجعلنى قادرا على عرضه بالطريقة السليمة، ومع ذلك لا أعتقد أن قصد الأستاذ "برات" كان يتعلق بما ينبغى أن يفكر فيه المرء لكى يكون براجماتيا، وأرى أنه يرى أن علاقة الحقيقة تقوم على شيء أكثر من مجرد الأساس الذى قد قدمته لها. ولا

تشكل الفائدة المرتبة على اختبار الحقيقة بمنظومة الظروف أساسا لعلاقة الحقيقة لأنها تقوم على شيء مجاوز للخبرة ويمثل "وثبة".

لنفرض أن هناك موضوعا ما وفكرة معينة تعبر عنه، وهذه الفكرة صادقة صدقا مطلقا، ليكن الموضوع مشابها للفكرة المعبرة عنه، ويمكن أن يحل أحدهما محل الآخر، نسأل الأستاذ "برات" أن يبين لنا ممَّ تتكون هذه المشابهة فى ذاتها، إذ لابد أن تتكون من شيء يمكن وصفه وتحديده ولا يمكن أن تظل لغزا، وأستطيع القول مقدما إن الأستاذ "برات" إذا استطاع تحديد هذه الصفة ووصفها وصفاً "لا أستطيع أن أرده إلى ما قد سميته فى المحاضرة السابقة بالأساس التجريبى، فإننى أعترف بغبائى وأعد بعدم نشر أى شيء عن موضوع الحقيقة مرة أخرى.

-II -

عاد الأستاذ "برات" إلى توجيه الاتهام للبراجماتية فى كتاب كامل يستحق بسبب وضوحه وحسن صياغته أن يعد من أفضل ما كتب من أدبيات ضد البراجماتية(١). يعترف المؤلف بكل آرائى الأساسية، يفرق بين تفسيرى للحقيقة وتفسير كل من "شيللر" و"ديوى"، واعتبر براجماتيتى معدلة وتختلف عن البراجماتية الراديكالية التى قالا بها، والواقع لا أرى خلافا أو فرقا حقيقيا بينى وبين كل من "شيللر" و"ديوى"، وأتفق معهما على الرغم من الصياغات المختلفة للموضوع. لن أحاول الدفاع عنهما فيكفى ما لدى من مشاكل، وأحاول الرد باختصار شديد على ما يخصنى من النقد، وإن كان ما جاء فى الكتاب لا يختلف كثيرا عن ما جاء فى المقال الذى سبقت الإشارة إليه.

---

(١) برات، ج. ب: "ما البراجماتية" ماكملان – نيويورك (١٩٠٩). والتعليقات التى أنشرها هنا كتبت فى مارس ١٩٠٩.

يكرر الأستاذ "برات" مسألة "التشابه" كما لو كانت شيئا أنكره البراجماتيون وأنا، بينما كل ما حدث أننى قد سألت كل من يصر على أهميتها أن يقدم تفسيرا لها، ويفعل شيئا أكثر من مجرد ذكرها يبين لنا مما تتكون أهميتها، اتفق تماما على أن صدق الفكرة يتوقف على مدى تشابهها مع الموضوع، وبينت أن التشابه يعنى إمكانية تحقق الفكرة.

ليس هناك خلاف بيننا ما دام لا ينكر الأستاذ "برات" أيًّا من هذه النتائج أو النجاحات المحققة للفكرة التى قد ناضلت من أجلها، يصر فقط على عدم قدرتها أو كفايتها ليشكل أساسا لعلاقة الصدق، ويعتبر مفهوم النجاح أو إمكانية التحقق جزءا أساسيا من مفهوم الحقيقة أو المصداقية، فتعد المصداقية الاسم المباشر لوجود صفة "التشابه" بين الموضوع والفكرة أو للفكرة الصادقة، بينما أرى أنه لن يكون هناك معنى لمفهوم "التشابه" أو المصداقية إذا لم يكن هناك إشارة إلى إمكانية وجود نتيجة حسية ملموسة للفكرة.

لنفرض مثلا: ليس هناك أى نتيجة ممكنة للفكرة، ولنفرض أننى نطقت بكلمة "سكركل" وادَّعيت أنها تعبر عن فكرة صادقة، فمن يستطيع الآن القول إنها كاذبة؟ ولم لا يكون هناك فى أعماق الكون موضوع تنطبق عليه الكلمة وتصبح صادقة بالمعنى الذى قال به الدكتور "برات"؟. من جهة أخرى من يستطيع القول إنها صادقة، ويستطيع أن يشير إلى الموضوع الذى تقصده ولا تقصد غيره؟ كذلك من يستطيع تكذيب من يقول إن كلمتى لا صلة لها بالواقع وليست إلا فكرة خالصة فى العقل ليس لها أى وظيفة معرفية؟ من الواضح طبعا أن واحدا من هذه البدائل الثلاثة ينطبق عليها، وإن لم يكن لها معنى لا بد أن يكون هناك موضوع تشير إليه، ولو فرضنا أن هذا الموضوع موجود بصرف النظر عن مدى صدق الكلمة التى أصفه بها أو عدم صدقها فإنه وفق رأى الأستاذ "برات" لن يعتمد على أى ظرف وسيط أيا كان، وتعد مصداقيته أو عدمها صفة مطلقة فيه.

من جهة أخرى قد أطالب ببيئة كونية من نوع معين حتى أقرر: أيٌّ منهما موجود فيها بدلا من القول بعدم صلتهما[1]، ثم أقول أولا إنه إذا لم يوجد ممر طبيعى بين كلمة "سكركل" والموضوع يكون قابلا للتمييز بين الممرات العديدة التى تربط بين الوقائع العديدة فى الكون فإنه لن يكون هناك شىء يحدد إمكانية إشارتها إلى هذا الموضوع وليس إلى غيره. أقول: إذا لم يكن هناك ميل منها للسير فى هذا الممر فلن يوجد ما قد يشكل قصدها للإشارة إلى الموضوع الذى قد تقصده.

كذلك إذا لم يكن الممر مملوءا بمكونات الشعور بالإحباط أو الشجاعة، ويحقق فى النهاية نوعا من الشعور بالإشباع فإنه لن يكون هناك شىء يشكل اتفاقه أو عدم اتفاقه مع هذا الموضوع أو يشكل عملية التشابه أو عدم التشابه التى يقال إن "المصداقية" أو "الزيف" تتكون منها أو تكمن فيها.

أعتقد أن الدكتور "برات" يجب أن يبحث عن حل بدلا من تكرار كلمة "المصداقية" حين يجيب عن سؤالى عن ضرورة وجود شىء يشكل مثل هذه العلاقة الهامة. حقيقة ليس هناك حاجة إلى وجود هذا الممر أو الاتجاه فى كل حالة من حالات الخبرة ولكنه موجود فى الكون. لا أعرف كيف يمكن وجود مادة منطقية أستطيع بها معرفة الموضوع الذى أقصده إن لم يوجد هذا الممر وسط ممكنات العالم وأبنيته؟

---

(١) يتخلص الأستاذ "برات" من هذه المسلمة الأولى لكل معرفة براجماتية بالقول إن البراجماتى يستسلم لحالته بالهروب فى فكرة بيئة شرطية تحدد ما إذا كانت الخبرة ناجحة أو لا والتى لا تستطيع أن تتوحد بأى خبرة أو بأى جزء منها ص١٧٦-١٨٦. وطبعا تعنى الخبرة هنا الفكرة أو الاعتقاد، وتعد كلمة "الهروب فى" لا معنى لها بأى صورة، وإذا تم إعفاء أى فيلسوف معرفى من البيئة الشرطية فإنه لن يكون إلا معارضا للبراجماتية، ومن الذين يصلون إلى الحقيقة "بالقفز المباشر" وبصورة مستقلة عن عملها أو نتائجها؛ إذ يشكل الممر المتوسط الذى تقدمه البيئة جوهر التفسير البراجماتى.

لقد أصابتنى الحيرة من تلك الأهمية التى ينسبها الدكتور "برات" "للمصداقية" المجردة للفكرة واعتبارها أهم من قابليتها للتحقق الواقعى أو المحسوس، فمن المؤكد أنها أسبق من التحقق، إلا أن "القابلية للتحقق" تكون أيضا أسبق منها، تماما كما يكون فناء الرجل (الذى ليس إلا مجرد إمكانية موته) أسبق من موته، كذلك من الصعب أن تكون هذه الأسبقية النظرية لكل ممكنات الوقائع المضايفة لها شيئا يمكن الاختلاف حوله. أعتقد أن الدكتور "برات" يفكر فى شىء أهم من ذلك أو أكثر واقعية، فيجب أن تعنى "مصداقية" الفكرة وجود شىء محدد فيها يحدد اتجاهها للعمل وإلى هذا الموضوع وليس لأى موضوع آخر. ويوجد بلا شك شىء من هذا النوع فى الفكرة. كما يوجد شىء فى الإنسان يحدد ميله للموت. ويخبرنا علم النفس عن ما هو هذا الشىء فى حالة الحقيقة، فتكون الفكرة دافعة مثلما تكون صورية ولها ملحقاتها الخاصة، وتميل طبيعتها ومكانتها إلى إخراج هذه الملحقات إلى حيز الوجود الواحدة تلو الأخرى، يمثل ظهورها على التوالى ما نسميه بنتائج الفكرة أو أعمالها ونجاحاتها، كما تظهر "مصداقية" الفكرة التى دائما ما تخفيها فى باطنها إلى الضوء وفقا لهذه النتائج أو الأعمال، ويكون لهذه الميول أو الاتجاهات مجموعة من الشروط المسبقة التى يمكن تتبعها بشكل عام، بيولوجيا، ونفسيا، وبيوجرافيا، ثم تنتج هذه السلسلة الكلية من الشروط الطبيعية السببية حالة من الأشياء التى يمكن أن توجد فيها علاقات جديدة أو تدخل عليها والتى يستطيع الفلاسفة دراستها مثل علاقات التكيف، والتبادل، والأداتية، والاستدلال، والحقيقة.

وتعد الشروط السببية المسبقة التى يصعب وصف أى معرفة من أى نوع بالصواب أو الخطأ دونها أسبق من السؤال عن ما يجعل الأفكار صادقة أو كاذبة حين تتم إطاعة اتجاهاتهم وميولهم. يجب أن تكون الميول موجودة بأى شكل كان، أما ما ينتج عنها من صدق أو كذب أو عدم ارتباط يأتى طبقا لما تصبح عليه فى الواقع المحسوس، لا تكون "وثابة" لأنها تبعث الحياة فى نتائجها بشكل محسوس يجعل كل نتيجة تالية لأخرى. لا نستطيع أن نشعر

بقيمتها فى فكرنا ولا بثقة معرفية فيها قبل حدوث آخر نتيجة من هذه النتائج المتوالية الفعلية أو الممكنة، ولا تكون المعرفة الحقة جوهرية فى ذاتها أو داخل الفكرة منذ البداية، وإذا كانت موجودة فإن وجودها لن يكون أكثر من وجود صفة الفناء داخل الحياة الإنسانية أو عملية "الإقاتة" داخل رغيف الخبز، فيوجد هناك شيء آخر موجود منذ البداية يؤدى علميا إلى المعرفة أو الموت أو الإقاتة وفقا لكل حالة. ويتحدد هذا الشيء وفق طبيعة الحد الأول سواء كان فكرة أو إنسانا أو رغيف الخبز الذى يؤدى إلى بدء عمل السلسلة السببية للعمليات التى تشكل حين تكتمل الواقعة المتعددة التى نعطى لها اسما وظيفيا يناسب الحالة، فإذا ما تغيرت الطبيعة تغيرت سلسلة العمليات الإدراكية ونتائجها. وقد نعرف موضوعا جديدا أو نعرف نفس الموضوع بصورة جديدة.

أثار الدكتور "برات" حيرتى مرة أخرى حين اتهم كلاً من "ديوى" و"شيللر" (وليس متأكدا من اتهامه لى أم لا) بأنهما قدما تفسيرا للحقيقة يسمح بعدم وجود الموضوع الذى يتم الاعتقاد فيه حتى لو كان الاعتقاد صحيحا. يقول الدكتور "ما دامت حقيقة الفكرة تعنى فقط واقعة أن الفكرة تعمل فإن هذه الواقعة هى كل ما تعنيه حين تقول إن الفكرة صادقة" (ص٢٠٦). "وحين تقول إن الفكرة صادقة هل يعنى هذا أنها صادقة بالنسبة إليك أو إلى الناقد أو صادقة بالنسبة إلى الشخص المؤمن بها؟ يبدو أن مشكلة الناقد هنا تأتى من نظرته إلى كلمة "حق" بصورة مستقلة، بينما يقصد البراجماتى دائما "الصدق لمن يشعر بالنتائج"، مع ذلك قد يسأل الناقد "هل يكون الموضوع حقيقيًا فعلا أم لا؟" كما لو كان البراجماتى مفروضا عليه أن يضم كل الوجود إلى نظريته المعرفية أو يجعله نتيجة لها ويخبرنا عن الوقائع الموجودة كلها. ويبدو أن الإجابة الصحيحة هنا تتمثل فى أن العالم يكون واحدا فى وقت واحد.

كما يثير الدكتور "برات" ملحوظة أخرى تتعلق "بتعالى" الموضوع، فيتساءل قائلا "هل حين تتجه أفكارنا تجاه موضوع غير ملموس تكون علاقتنا به "سيارة أم وثابة"؟ فإذا كان الصداع الذى تشعر به يشكل موضوعا بالنسبة إلىَّ فإن خبراتى تنتهى حين تبدأ خبراتك، بذلك لا يتحقق معنى "الانتقال" وتبطل عملية التحقق التى تعد أساسية فى وصف البراجماتى للمعرفة لأن التحقق يعنى الانتقال المستمر من الفكرة الأصلية إلى الموضوع المعروف، وحين أعرف الصداع الذى تشعر به فإن هذه المعرفة لا تأتى من الموضوع وإنما من "الهوة المعرفية" التى لدىّ تجاه هذا الموضوع، فلا تزال الفجوة قائمة ويجب التعالى فوقها أو تجاوزها".

قد يصبح الصداع الذى يشعر به الناس فى هذه الحياة الواسعة فى أحد الأيام أو فى أى مكان ما فيما بعد موضوعا مشتركا ومحل نوع من الوعى العام. أما هنا والآن فالصداع الذى يتم الشعور به يمكن معرفته بشكل نظرى بين فرد وآخر على الرغم من تعاليه عن المعرفة، فتكون فكرتى عن معاناتك فكرة صحيحة حين أرى تعبيرات وجهك وأسمع عباراتك التى تتحدث عن الصراع، ولكن هذه الفكرة لا تجعلنى معانيا للصراع ذاته أو متأثرا به، فلقد حصلت على درجة من درجات المعرفة بالصداع ولكنه ما زال مستعصيا على الفهم أو متعاليا عليه، ليس بالنسبة إلىَّ فقط وإنما إلى البشرية كلها. لقد حددت البراجماتية وجود مثل هذه "الهوة" منذ البداية حيث قالت بضرورة وجود كل من الموضوع والفكرة، ولكنها لم تقل إن الفكرة قد عبرت الهوة بقفزة قاتلة، وإنما ترى أن الفكرة تحاول "السير" خطوة خطوة تجاه الموضوع، تحاول عبور الهوة بصورة كاملة أو تقريبية، فإذا نجحت الفكرة فى عملية العبور تصبح صادقة، أما إذا كانت لديها القدرة على العبور ولم تفعل أو حاولت وضع المعبر ثم عدلت عن السير فوقه ولم تحدث عملية العبور كاملة فإنها تظل فى رأى البراجماتى فى الحالة التى أطلق عليها الأستاذ "برات" اسم "مرحلة المصداقية". وحين تسأل البراجماتى هل تكون الفكرة التى فشلت فى الاندماج مع الموضوع "صادقة" حقا أم تتصف

بالمصداقية فقط؟ فإن ذلك يعنى الخروج من عالم المقال المفترض إلى عالم مختلف من الوقائع الطبيعية.

- ٨ -

التفسير البراجماتى للحقيقة
وأسباب سوء الفهم

ما زال التعريف الذى قدمته للحقيقة فى كتابى "البراجماتى" يواجه نوعا من سوء الفهم للموضوع، لذلك سأحاول تقديم تفسير أخير، وإذا كانت أفكارى تستحق بالفعل الرفض فيجب أن يتم ذلك بعد فهمها جيدا وبشكل صحيح. تبين الصفة السائدة فى هذه التصورات الخاطئة عدم الألفة مع وجهة النظر الحسية التى تقدمها البراجماتية؛ إذ يتعامل الناس مع المفهوم الذى يألفونه بسهولة، ويفهمون بعضهم البعض بسرعة، ويستطيعون مناقشته، بل والخلاف حوله دون النظر لمكاسبهم أو رغباتهم، ويجب أن أعترف أننا قد اعتمدنا على سرعة الإدراك وفى بعض الأحيان استخدمنا لغة غامضة. كان يجب عدم استخدام اللغة الرمزية أو العبارات المختصرة والناقصة. وقف النقاد عند كل كلمة، ورفضوا البحث عن الروح وتمسكوا بالحرفية، ومن الواضح أن ذلك يبين عدم وجود تجاوب حقيقى مع المذهب أو ألفة حقيقية به، كما يبين أيضا زيف هذه المرحلة الثانية من المعارضة التى بدأت بالفعل تعبر عن نفسها فى العبارة القائلة: "إن ما يكون جديدا ليس حقيقيا وما هو حقيقى لا يكون جديدا". إذا ما اتفقنا على عدم وجود شىء جديد فلم يصعب فهم مذهبنا؟ كذلك لا يمكن إلقاء اللوم كليا على غموض لغتنا، فقد استطاع كثير من الناس فهم مقصدنا، وكنا على درجة كبيرة من الوضوح، ومع ذلك أعتقد أن جانبا من سوء الفهم يعود إلى اختلاط مذهبى فى "الحقيقة" بالعديد من الآراء التى لا صلة لها بالموضوع مباشرة وإلى حذف كثير من التوضيحات. لقد تعددت مواطن سوء الفهم وأنواعها أو ما يسمى بالانتقادات التى توجه للبراجماتية بشكل عام. هذه الانتقادات هى:

أولا – ليست البراجماتية إلا نسخة مكررة من الوضعية:

يعد هذا النوع من سوء الفهم من أكثر الأنواع شيوعا. تتفق الوضعية مع المذهب الشكى اللاأدرى ومع المذهب العقلى الدوجماطيقى العادى فى الفرض المسبق بأن كل فرد يعرف ماذا تعنى "الحقيقة" دون الاستعانة بأى شرح أو تفسير، ثم تعود هذه المذاهب وتعلن أن الحقيقة المطلقة ليست فى مقدورنا، ويجب أن نكتفى بالحقيقة الظاهرية بوصفها بديلا لها. اعتبر المذهب الشكى هذا الوضع ليس كافيا، بينما سعدت اللاأدرية والوضعية به. واعتبرتا الحقيقة المطلقة صعبة المنال، والحقيقة الظاهرية كافية تماما لكل أغراضنا العملية.

يعد ذلك أبعد كثيرا عن ما تقوله البراجماتية عن "الحقيقة". حصرت البراجماتية نفسها فى تعريف الحقيقة. لم تهتم إذا كان هناك عقل فى العالم يمتلك الحقيقة أم لا أو تسأل عن ماذا تعنى الحقيقة نظريا أو ما نوع الأحكام الصحيحة إذا ما وجدت؟ تهدف البراجماتية أن يغطى معنى الحقيقة كل أنواعها المطلقة والنسبية، ومن الواضح أن السؤال عن كيف تكون الحقيقة إذا ما وجدت ينتمى إلى ميدان البحث النظرى الخالص. لا يبحث عن أى نوع من الوجود أو عن أى معرفة ممكنة يمكن أن توجد، وإنما يناقش مسألة تم تجريدها من العلاقة بين الحدود الجزئية ومن تحديد نوع العلاقة الممكنة بين حدّين منها، وإذا كانت أحكام "كانط" لم تحظ باهتمام الفلاسفة السابقين فإن المسألة البراجماتية لم تحظ بالاهتمام فقط وإنما بالفشل فى فهمها من قبل الدوجماطيقيين والشكاك على السواء. اتهموا البراجماتى بالتعامل مع شيء مختلف تماما، يقولون (هكذا يرى أحد النقاد): "لما كانت المشكلات الكبرى مستعصية على الذكاء الإنسانى ولا يستطيع عقلنا الوصول إلى أسس الواقع فإنه يحول اتجاهه تجاه الفعل، فهل هناك سوء فهم أسوا من ذلك!" .

ثانيا - تعطى البراجماتية الأهمية للأفعال:

أعترف أن اسم "البراجماتية" وإيماءاته نحو الفعل كان اختيارا غير موفق لعب دورا هاما فى هذا النوع من سوء الفهم، ومع ذلك لا يؤدى تبديل كلمة أو اسم إلى الدفاع عن النقاد الذين أساءوا فهم طبيعة المذهب. وتصوروا حين تحدث الدكتور "شيللر" عن نتائج الأفكار أن نتائجها المباشرة تتعلق بالبيئة المادية وبتحقيق المكاسب المالية أو تحقيق مكاسب عملية مشابهة. حقيقة أن الأفكار لها نتائجها المباشرة أو غير المباشرة ولكنها لها نتائجها الفكرية فى العالم العقلى أيضا. لقد نظر نقادنا لفلسفتنا على أنها تقدم نفسها بشكل خاص للمهندسين والأطباء والتجاريين ورجال الأعمال، أى الذين يحتاجون إلى فلسفة للحياة وليس لديهم الوقت أو الذكاء الكافى لدراسة فلسفة حقيقية أو فطرية، كما توصف بأنها فلسفة أمريكية ومشروع فكرى ناقص يناسب تماما رجل الشارع الذى يكره الجوانب النظرية ويبحث عن المقابل المادى الفورى.

حقيقة بعد إجابة السؤال النظرى الذى تبدأ به البراجماتية تتبعها دائما نتائج عملية، إلا أن هذا الطرح النظرى يبين أن الوقائع ليست وحدها المتغيرات المستقلة داخل الوظيفة المسماة "بالحقيقة"، فتعد أفكارنا بمعنى معين وقائع متغيرة ومستقلة أيضا، وكما تتبع أفكارنا دائما واقعا "آخر" وتناسبه فإن الواقع بمعنى معين يتبعها ويناسبها أيضا، وعندما تضيف نفسها إلى الوجود فإنها تعيد بمعنى معين بناءه وتحديده، وبالتالى يعد الواقع ناقصا وغير مكتمل التحديد إن لم تهتم به الأفكار وتضاف إليه. يفتح المذهب البراجماتى حين يعرض أفكارنا بوصفها مكملة للواقع "نافذة" واسعة على "الفعل" الإنسانى، كما يحقق الاتساع والأصالة فى الفكر، ومع ذلك يعد من السخافة تجاهل الصرح المعرفى السابق الذى تم بناء "النافذة" فيه أو الحديث عن البراجماتية كما لو بدأت وانتهت بمجرد بناء النافذة. للأسف هذا ما يقوم

به النقاد جميعا دون استثناء. يتجاهلون الخطوة الأولى ودوافعها، ويضعون العلاقة بالفعل، أى الخطوة الثانية فى بحثنا مكانها.

ثالثا- حرم البراجماتيون أنفسهم من الحق فى الاعتقاد فى الوقائع الخارجية :

يرى النقاد أن ذلك يحدث حين يجرى البراجماتيون أن حقيقة معتقداتنا تتكون فى تحققها بالطريقة التى نستفيد بها من هذا التحقق. اعتبر الأستاذ "ستوت" فى مقالته عن "شيللر" والتى نشرت فى مجلة "العقل" عدد أكتوبر ١٨٩٧[١] أن "شيللر" إذا كان مخلصا لمذهبه لن يصل إلا إلى نتائج غير منطقية، لا يستطيع الاعتقاد فى وجود "الصداع" لدى أى رجل آخر على الرغم من أن الصداع موجود، يستطيع فقط "افتراض" وجوده بسبب القيمة العملية لهذا الفرض بالنسبة إليه، ترشده المسلَّمة إلى القيام بأفعال معينة وتحقيق نتائج مفيدة. ويتوقف فى اللحظة التى يدرك فيها أن هذه المسلَّمة صحيحة اعتقاده فى وجود الصداع فعلا لدى هذا الرجل، فلا قيمة للمسلمة إلا حين تتبخر، ويصبح اهتمامه بالآخرين مجرد غطاء لاهتمامه الذاتى، ويصير عالمه باردا وكئيبا.

يثير مثل هذا الاعتراض نوعا من البلبلة الشديدة "لعالم مقال" البراجماتى، فيجد البراجماتى فى هذا العالم إنسانا يشعر بالصداع أو بأى شعور آخر، وهناك فرد آخر يفترض هذا الشعور أو يراقبه. فإذا ما سألت البراجماتى عن ما الشرط لصدق الفرض أو صحته؟ يجيب بأنه يكون صادقا بالنسبة للشخص القائم بالافتراض ووفقا لمقدار اعتقاده بأنه يحقق له الرضا الكامل أو قدرا من الإشباع. فما الشىء المحقق للرضا هنا؟ من المؤكد أنه الاعتقاد فى وجود الموضوع المفترض، وبالتحديد الاعتقاد فى الشعور الحقيقى الموجود لدى الإنسان الآخر، فكيف يكون (خصوصًا إذا كان القائم بالافتراض براجماتيًا هو نفسه) عدم الاعتقاد فى هذا الشعور مرضيا له. ما دام عدم الاعتقاد بلغة الأستاذ "ستوت" "يجعل العالم يبدو باردا وكئيبا

---

(١) ستوت Stout.

وقاسيا؟ يبدو عدم الاعتقاد وفقا لمبادئ البراجماتى مسألة لا تساؤل فيها فى ظل هذه الظروف، إلا إذا كانت القسوة محتملة بالفعل فى كل ظروف أخرى.

وما دام الاعتقاد فى وجود الصداع صادقا بالنسبة إلى الشخص المفترض فى عالم مقال البراجماتى فإنه يكون صادقا أيضا بالنسبة للبراجماتى الذى قد افترض لأسباب معرفية هذا العالم كله، فلماذا لا يكون صادقا فى هذا العالم بصورة مطلقة؟ فيعد الصداع المعتقد فى وجوده واقعا هناك. وليس هناك عقل لا يعتقد فيه سواء كان عقل الناقد أو عقل الموضوع الذى ينقده، فهل لدى من يعترضون علنيا أى دلالة على الحقيقة فى هذا العالم الواقعى الذى نحيا فيه يمكنهم أن يقدموها لنا؟[١]. والواقع أن هذا الفهم الخاطئ ليس إلا جزءا ضئيلا من سوء فهم أوسع من ذلك بكثير.

---

(١) أنتهز الفرصة هنا لعرض النقد الذى أثاره أحد النقاد على المحاضرة الثالثة فى كتابى "البراجماتية". خصوصًا حين أشرت فى (ص٩٦-١٠٠) إلى أن مفهومى "الله" و"المادة" يمكن النظر إليهما كمفهومين متطابقين، مادام ليس هناك نتائج مستقبلية مختلفة يمكن استنتاجها منها. لقد وردت الفقرة التى أثرت فيها هذا الموضوع فى محاضرة ألقيتها أمام الاتحاد الفلسفى فى كاليفورنيا، ونشرت فى الجورنال الفرنسى الجزء الأول ص٦٧٣. وشعرت بعد الانتهاء من إلقاء المحاضرة بوجود شائبة فى هذه الفقرة، ولم أحاول تعديلها أو تصحيحها لإحساسى بعدم تأثيرها على وضوح الموضوع. لقد بدت الشائبة واضحة حين شبهت العالم المادى بما سميتها "إنسانة آلية" أى جسد لا روح فيه. لا تستطيع تمييزها إطلاقا عن أى فتاة حقيقية حية، ويمكنها أن تقوم بكل أعمال المرأة، تضحك، وتتكلم، وتقوم بتربيتنا وإلى آخر ما تقوم به النساء. فهل يمكن لأى فرد منا أن يرى هذه "الدمية الآلية" مساوية للمرأة الحقيقية؟ بالطبع لن يراهما متساويتين، إذ تحتاج ذاتنا وفق تركيبتنا النفسية داخليا إلى نوع من التعاطف ومشاعر المحبة والإعجاب. وتعتبر الأشياء أو المعاملة الخارجية للأشياء مجرد تعبير أو تجليات للوعى المصاحب للأشياء المعتقد فيها، إذن براجماتيا لن ينجح الاعتقاد فى "الإنسانية الآلية". لن يعاملها أى إنسان على أنها فرض ناجح أو ذو أهمية، كذلك يكون وضع العالم المادى الذى لا روح فيه أو إله. لن تنجح فكرته فى تحقيق الرضا لأن الاعتقاد الأساسى لحاجة إنسان العصر الحديث إلى "إله" يتمثل فى وجود كائن يعرفه باطنيا ويحكم على أفعاله بنوع من التعاطف. تفشل المادة فى تحقيق هذه الرغبة لذواتنا، وبذلك يظل "الله" فرضا صادقا لكل الناس، ويصبح هكذا بالفعل لأسباب براجماتية.

رابعا – لا يستطيع الفيلسوف البراجماتى أن يكون واقعيا وفق نظريته المعرفية:

إذا كانت صحة معتقداتنا تتمثل بصفة عامة فى تحقيقها للرضا والقبول الذى يعد من الأمور الذاتية فإن الحقيقة كلها تتعلق بالذات. يستطيع الفرد حينئذ صياغتها وفقا لرغباته، تصبح المعتقدات مجرد مجموعة من الانفعالات المتغيرة والمستقلة تماما عن كل علاقة بأجزاء الخبرة الأخرى.

يصعب تبرير هذا التشبيه الساذج لموقف البراجماتى، وتجاهل معظم جوانب مذهبه الفلسفى وعالم مقاله، كما تمنع المفاهيم المستخدمة فى هذا المذهب أى تفسير غير واقعى لوظيفة المعرفة فيه. يضع البراجماتى فى نظريته المعرفية واقعا وعقلا به أفكار، ويتساءل عن ماذا يجعل هذه الأفكار صادقة عن هذا الواقع؟ وإذا كانت نظرية المعرفة العادية تقنع نفسها بالحكم الغامض بأن الأفكار يجب أن تتطابق أو تتفق مع هذا الواقع، فإن البراجماتى يصبر على أن يكون أكثر واقعية، ويتساءل عَمَّ يعنى هذا التطابق أو الاتفاق بالتفصيل؟ وجد أولا أن الأفكار يجب أن تشير إلى هذا الواقع بالتحديد وليس إلى أى واقع غيره، ويجب أن تحقق فى أثناء هذه الإشارة إلى الواقع نوعا من الرضا والقبول كنتيجة لها، وإن كان البراجماتى ليس أقل تجريدا من الفيلسوف العادى الكسول فإنه حين يجد نفسه يصبح أكثر واقعية وفاعلية تدور معظم جوانب الخلاف بينه وبين الفيلسوف العقلى حول هذا الاتجاه الواقعى المحسوس. يرى المذهب العقلى أن المعرفة كلما كانت مجردة صارت أكثر عمقا وصوابا. ويرى البراجماتى أن الاتجاه الحسى أو الإشارة الحسية والواقعية تمثل عمل كل الأجزاء الأخرى من نفس العالم الذى تنتمى إليه الأفكار أو العقل أو الواقع تشكل حلقات وصل أو توسط تربط العقل والواقع أو تربط بين العقل كأحد طرفى الخبرة والواقع كطرف آخر لها. كذلك بالنسبة للرضا فليس المقصود إشباعا نظريا مجردا، وإنما إشباع حسى فعلى يشعر به الناس حين يعتقدون فى صواب أفكار معينة، فنجد نحن معشر

البشر وفق طبيعتنا أن الاعتقاد فى وجود عقول الآخرين، وفى وجود الوقائع المستقلة، والأحداث الماضية، والعلاقات المنطقية الأبدية، يحقق لنا الشعور بالرضا، كما نشعر به أيضا فى اعتقادنا بالأمل، وفى تخلصنا من الشك، والشعور بالاتساق بين فكرتنا العقلية الحاضرة وباقى أفكارنا ومشاعرنا الحسية وحدوسنا والحقائق السابقة.

لا يرغب البراجماتى بوصفه إنسانا فى وجود تعارض بين اعتقاده الصادق أو اعتقادنا فى الواقع الذى اعتبره أساسا لنظريته المعرفية أو معاملة مشاعر الرضا التى نشعر بها بوصفها مرشدة حقيقية لهذا الواقع وليست لذواتنا فقط، ويبدو هنا أن من واجب النقاد أن يبينوا لنا بوضوح لماذا لا يؤدى هذا الشعور بالرضا، بوصفه مشاعر ذاتية، إلى الحقيقة الموضوعية؟ تضع المعتقدات التى تصاحب هذه المشاعر الذاتية الواقع المفترض، وتتطابق معه، وتتناسب بطرق محددة تماما من خلال النتائج المتتالية للفكر والفعل والتى تشكل تحققها. لا يعنى شرح كل ذلك بصورة مجردة خروج البراجماتى من الميدان أو بعده عن الواقعية وعدم احتواء تفسيره الواقعى بالقوة لكل تفسيرات نقاده، وإذا كان لدى النقاد تفسير أو فكرة محددة عن الحقيقة أكثر موضوعية من تلك الفكرة التى نقول بها، فلماذا لا يوضحونها لنا بالتفصيل؟ يذكرنا موقف النقاد برجل "هيجل" الذى يريد فاكهة ولكنه يرفض التوت والكمثرى والعنب لأنها ليست فاكهة من الناحية النظرية. نقدم لهم النصف المملوء من الإناء فيصرخون طلبا للنصف الفارغ.

أعتقد أن أحد النقاد قد يحتج قائلا "إذا كان الشعور بالرضا يمثل ما نحتاجه لبناء الحقيقة فكيف عن الواقعة المعروفة بأن الأخطاء تكون محققة للرضا دائما؟ وكيف عن ما يقال عن أن معتقدات صحيحة معينة، يمكن أن تسبب عدم الرضا والشعور بالمرارة؟ أليس واضحا أن العلاقة بين الاعتقاد والواقع تعد مصدر الحقيقة، وليس تحقيق الرضا أو الإشباع؟ لنفرض عدم وجود واقع على الإطلاق، وظل الشعور بالرضا قائما، ألا يعد شعورا زائفا؟

هل يمكن التعامل مع هذه المشاعر على أنها مؤسسة للحقيقة؟ أليست العلاقة المنظورة بين الواقع واعتقاد معين هى ما يمدنا بالرضا الحقيقى مقارنة بكل أنواع الرضا الأخرى؟ يعتبر النقاد أن الشعور بالرضا من المعرفة يعد الشعور الوحيد الذى يتهم به البراجماتى. يسلمون بوجود عاطفة نفسية لمثل هذا الشعور ولكنهم يسلمون به فقط بوصفه مصاحبا للحقيقة وليس بوصفه مؤسسا لها، فلا تتكون الحقيقة من العاطفة وإنما من الوظيفة المنطقية والموضوعية التى تمكن من إدراك الواقع بصورة صحيحة، وقد فشل البراجماتى فى إدراك هذه الوظيفة وقيمتها.

يبدو أن هذا الاعتراض على البراجماتية به خلط شديد، فحين يقول البراجماتى "لا غنى" عن الرضا فإنه يربط ذلك "بالكفاية" فيقول: إن الرضا لا يمكن الاستغناء عنه فى تأسيس الحقيقة ولكنه يعتبر هذا "الرضا" غير كاف إلا إذا كان هناك واقع. وإذا ما اختفى الواقع من عالم مقال البراجماتى فإنه سريعا ما يصف المعتقدات المتبقية بالزيف والخطأ على الرغم من قبوله لها. لن تكون هناك حقيقة أمامه أو لدى نقاده إذا لم يكن هناك واقع يتم الحكم عليه، وتعد الأفكار مجرد مسطح نفسى فارغ إذا لم يكن هناك مرآة تعكس بريقها المعرفى، وكان علىّ بوصفى براجماتيا وضع الواقع قبل كل شىء. وظللت خلال كل مناقشتى واقعيا فى المعرفة(١).

يُدان المعارض للبراجماتية بالخلط فى التفكير حين يتصور أننا حين نقدم له تفسيرا صوريا للحقيقة يعنى أننا نقدم ضمانا لها ونحدد المناسبات التى يكون متأكدا فيها من امتلاكها، وحين نقول بواقع مستقل نربطها به تظهر الحقيقة وتختفى معه يصاب بخيبة أمل، يرى وصفنا غير كاف. وأعتقد أن هذا الخلط يقوم أساسا على خلط آخر أكثر خطورة يتمثل فى عدم التمييز

---

(١) لا أحتاج أن أنبّه القارئ إلى أن المدركات الحسية والمدركات المثالية (العلاقات والمقارنات)، يجب أن تصنف ضمن الوقائع. ويتكون مخزوننا العقلى من الحقائق المتعلقة بها.

بصورة كافية بين مفهومى الحقيقة والواقع. لا توصف الوقائع بالصدق وإنما بالوجود، لا تكون المعتقدات موجودة بل صادقة عن هذه الوقائع. وأعتقد أن عقل المعارض للبراجماتية دائما ما يخلط بين صفاتهما. وأخشى أن الواقع يعامل كما لو كان صادقا والعكس، يفترض أنّ من يخبرنا عن أحدهما يجب أن يخبرنا عن الآخر أيضا، ويجب أن تطابق الفكرة بوسيلة ما الواقع الذى تقصده أو تدركه.

تعارض البراجماتية ببساطة مثل هذا المطلب المثالى المطلق، وإذا كانت هناك حقيقة فإن كلا من الوقائع والأفكار الخاصة بها يجب أن تتعاون فى صنعها. أما مسألة وجود مثل هذه الوقائع أو هذا الشىء أو كيف يكون الفرد متأكدا من إدراكه فإنها لا تتظاهر أبدا بتحديدها أو بقدرتها على حسمها، وتبين ببساطة أن الشعور بالرضا أو القبول عبارة عن شعور بالاتساق مع مخزون الحقائق السابقة أو التى اكتسبها الفرد من كل خبراته الماضية. وهنا قد يسأل كل أعداء البراجماتية ألا يكون البراجماتيون كلهم على ثقة بصحة اعتقادهم؟ وهذا يقودنا إلى نوع جديد من سوء الفهم.

خامسا – عدم اتساق البراجماتى مع نفسه :

يستند هذا الاعتراض إلى أنك حين تقول لمستمعيك "إن البراجماتية هى "الحقيقة" بالنسبة "للحقيقة"، فإن معنى الحقيقة الذى ورد فى الشطر الأول من العبارة يختلف عن معناها فى الشطر الثانى، فليس هناك خلاف بينك وبين المستمع تجاه هذا الشطر الأول ولا يعطيه الحق فى أن يأخذ بها أو لا يأخذ وفقا لشعوره بالرضا أو عدم شعوره، فى حين أنك فى الشطر الثانى الذى من المفترض أنه يصف المعنى الذى ورد فى الشطر الأول ويشمله، تعطى له هذا الحق وتؤكده، لذا يبدو منطوق العبارة مناقضا لمحتواها.

ودائما ما يواجه المذهب الشكى العام بمثل هذا الرفض أو بهذا النقد الكلاسيكى. يقول أصحاب اليقين للشاك "إنك تؤمن باليقين حين تعبر عن موقفك الشكى، ولذا تتناقض حياتك مع دعواك". يمكن أن يفترض المرء أن

أهمية هذه الحجة القديمة فى تقليل كمية الشك العام فى العالم دفعت بعض العقليين أنفسهم للشك فيما إذا كانت هذه الحجج المنطقية الحالية، تعد وسائل للقضاء على كل الاتجاهات العقلية الحية. يعد المذهب الشكى العام السلوك العقلى المعبر عن رفض عملية الاستنتاج مخدّرًا مستمرًا دائمًا للإرادة يجدد نفسه تجاه كل فكرة أو دعوة يواجهها، لا تستطيع ببساطة القضاء عليه أو التخلص منه بالمنطق، كما لا تستطيع بهذا المنطق أن تقضى على العناد والمسائل العملية السخيفة، لذلك يعد الشك مصدرا للإزعاج لا يستطيع المنطق القضاء عليه، لا يصيغ الشاك شكه أبدا فى قضية نظرية وإنما يختاره كمجرد عادة سلوكية، يتردد فى الموافقة، ويعود إلى الخلف فى الوقت الذى يستطيع فيه مسايرتنا، لا يعنى ذلك أنه غبى أو غير منطقى وإنما على خلاف ذلك يبهرنا بذكائه وتفوقه العقلى، يعبر عن الشك الحقيقى الذى يجب أن يواجهه العقليون والذى لم ينل منه منطقهم أو حتى استطاع الاقتراب منه.

وكذلك لا يستطيع المنطق وأد سلوك البراجماتى، توضح عبارته الموضوع الذى تتناوله. يقول إن الحقيقة المدركة حسيا عبارة عن صفة لأفكارنا يترتب عليها شعورنا بالرضا، وتعد هذه الأفكار التى تتجمع حولها مشاعر الرضا مجرد فروض تتحدى أن يأتى اعتقاد معين يتخذ موضعه بينها. تمثل فكرة البراجماتى عن الحقيقة مثل هذا التحدى، يجدها محققة للرضا إذا قبلها، ويتخذ موقفه تبعا لذلك، ولما كان الإنسان مدنيا بطبعه فإنه يسعى لنشر معتقداته والدعوة إلى التقليد وإصابة الآخرين بالعدوى. فلماذا لا تجد أنت أيضا هذا الاعتقاد ذاته مرضيا؟ هكذا يفكر البراجماتى ويسعى لإقناعك، وتحقيق نوع من التشابه فى الاعتقاد. تمسك بغايتك الذاتية لحقيقة معينة، تجدها تتحول إلى حقيقة موضوعية غير قابلة للإلغاء إن كان الواقع يحوى الموضوع. لا أرى شخصيا أى تناقض ذاتى فى ذلك كله، بل أعتقد أن البراجماتى كان متسقا فى سلوكه مع دعواه النظرية، ويعد الوحيد من بين أصحاب النظريات المعرفية الذى لا يتناقض مع نفسه.

سادسًا – لا تفسر البراجماتية الحقيقة وإنما تبين كيف يتم الوصول إليها:

تقدم لنا البراجماتية تفسيرا لمعنى الحقيقة وكيف يتم الوصول إليها، فما الذى يتم الوصول إليه غير معنى الحقيقة؟ إذا ما بيَّنت لكَ كيف تصل إلى مبنى محطة السكك الحديدية، ألا أكون قد وضحت لك ماهيتها ومكانها وطبيعتها؟ حقيقة إن المعنى المجرد لكلمة "كيف" ليس له نفس معنى كلمة "ماذا"، إلا أنك فى عالم الوقائع المحسوسة لا تستطيع أن تفصل بين "كيف" و"ماذا". وقد يكون "كيف" توصلت إلى اعتقاد معين من بين الأسباب التى تدفعنى إلى الشعور بالرضا من صحة هذا الاعتقاد فى الواقع، أى أن الأسباب التى جعلتنى أشعر بالرضا من الاعتقاد أن هذه الفكرة الصحيحة قد تحوى كيف توصلت إلى مثل هذا الاعتقاد. وأتحدى أن يبين كل من يعارض البراجماتية استحالة ذلك بنوع من التفصيل.

من الواضح أن الصعوبة التى تواجه هذا المعترض تتمثل فى عدم قدرته على فهم كيف يمكن لحكم حسى أن يعنى نفس ما يفيده الحكم النظرى أو يكون له نفس قيمته، بل وأرى أن الخلاف الحقيقى الرئيسى مع نقادنا خلاف بين المحسوس والمعقول أو النظرى والواقعى، وأعتقد أن توضيح ذلك الآن بات ضروريا.

تشكل روابط الخبرة المترتبة على فكرة معينة وتتوسط بينها وبين واقع معين، بالنسبة للبراجماتى، العلاقة الحسية أو الواقعية للحقيقة التى يمكن الحصول عليها بين هذه الفكرة وهذا الواقع، فيقول إنها تمثل كل ما نعنيه حين نتحدث عن إشارة الفكر إلى الواقع أو مطابقته أو الاتفاق معه، أى تمثل وسائط للتحقق تجعل الفكرة صادقة. وتعد الفكرة ذاتها إذا ما وجدت على الإطلاق حادثة واقعية، لذا يصر البراجماتى أن الحقيقة المفردة ما هى إلا اسما جمعيا لمجموعة من الحقائق المتعددة التى تتكون من سلسلة من الحوادث المحددة. وما يسميه العقليون "بحقيقة" أى سلسلة يعنى فقط مجرد

الاسم النظرى لمصداقيتها فى التطبيق، وذلك على أساس أن الأفكار تقودنا إلى الواقع المفترض بطريقة نرضى عنها ونوافق عليها.

لا يعترض البراجماتى على المجردات، بل يعتمد عليها فى مناسبات عديدة مثل أى فرد آخر يستفيد من فراغها النسبى الذى يجعل منها بدائل مفيدة للوقائع العديدة التى تقابلها ولكنه لا ينسب إليها درجة أرقى من الوجود. لا يتكون الواقع الكامل لحقيقة معينة لديه إلا من عمليات التحقق التى تتجسد فيها الصفة المجردة للأفكار الرابطة فى الموضوعات بصورة ناجحة، كذلك من المفيد دائما أن تكون قادرا على الحديث عن الصفات بصورة مجردة ومنفصلة عن عملها، تشعر بثباتها دون تغيير فى حالات عديدة وبأنها خارج الزمن، وبصلتها بعلاقات مجردة أخرى مشابهة لها، تستطيع أن تشكل منها عوالم كاملة من الأفكار الأفلاطونية قبل الأشياء، ولكن لا يمكن أن توجد أى فكرة منها وجودا حقيقيا إلا فى الأشياء، وقد توجد أيضا علاقات عديدة لا حصر لها لم يلاحظها أى فرد بوصفها ممكنة الحصول عليها. إذا نظرنا فى العالم الأبدى للعلاقات الموسيقية مثلا نلاحظ أن موسيقى "فون تراو" كانت موسيقى رائعة منذ زمن طويل قبل أن يسمعها أى إنسان، وما زالت موسيقى المستقبل نائمة حتى الآن ولم تستيقظ بعد، وإذا انتقلنا إلى عالم العلاقات الهندسية نجد أن العلامة العشرية كانت موجودة قبل قيام أحد بحسابها. ونجد فى عالم مقال "المناسبة" آلاف المعاطف تناسب الظهور، وتناسب آلاف الأحذية والأقدام التى لم تُقَس عمليا وتناسب آلاف الأحجار الفجوات الموجودة فى الجدارات على الرغم من عدم سعى أى فرد لوضعها فيها، كذلك وبنفس الطريقة توجد آلاف الحقائق الصحيحة. وتناسب آلاف الآراء الوقائع على الرغم من عدم تفكير أى فرد فيها على الإطلاق.

تعد هذه العلاقات القبلية واللازمنية لدى المعارضين الفرض المسبق للعلاقات الفعلية والواقعية، وتتصف بالأهمية وبأن لها قيمتها العميقة، ولا

قيمة للأعمال الناجحة لأفكارنا فى عمليات التحقق مقارنة مع قيمة هذه الحقيقة اللامجسدة فيهم.

يرى البراجماتى المسألة على العكس من ذلك، فتكون الحقيقة غير المجسدة ثابتة عاجزة أقرب إلى الطّيف، بينما تكون الحقيقة الكاملة هى الحقيقة التى تعمل وتثير المعارك. هل يستطيع أى فرد أن يفترض أن الحقيقة النائمة كان من الممكن تجريدها أو وضع اسم لها، إذا ما ظلت الحقائق كامنة إلى الأبد فى مخزن "الاتساقات والاتفاقات" اللازمنى، ولم تتجسد إطلاقا فى أى أفكار إنسانية حية تسعى للتحقق؟. إذا لم يكن فى عالمنا ظهور أو إقدام أو فجوات فى الجدارات لن تحظى الصفة المجردة "مناسب" بهذا الاسم على الإطلاق. دور الحقيقة الوجودية ثانوى فى المناقشة العقلية بين الأفكار والآراء، "حقيقة" المذهب العقلى أى الحقيقة التى لم يفكر فيها أحد، أشبه بالمعطف الذى لم يناسب كل من قام بقياسه أو الموسيقى التى لم تسمعها أذن ليست أكثر واقعية من الموضوع المتحقق، بل أقل قيمة منه، وليست عملية وصفها بأنها ذات قيمة أعلى أو من درجة أنقى إلا عبادة للمجردات والمسائل النظرية. تصبح الحقيقة مثل من يستخدم القلم الرصاص فقط ويصر على أن الخطوط تعد الشيء الأساسى فى كل أنواع الرسم، ويرى ضرورة الاستغناء عن الفرشاة الزيتية والكاميرات ناسيا أن الصور التى تتخذها لا تحوى الخطوط المظللة فقط وإنما فئات الأشياء الأخرى، كذلك تحوى الحقيقة البراجماتية كل حقيقة عقلية بالإضافة إلى مئات الأشياء والحقائق الأخرى. الحقيقة العقلية مجرد حقيقة براجماتية ممكنة، وإذا كان الناس يستبدلون فى مناسبات عديدة بالحقيقة العملية الحقيقة الممكنة أو القابلة للتحقق فليس هناك من يقدر أهمية ذلك أكثر من الفيلسوف البراجماتى، ويؤكد على القيمة والمنفعة العملية لمثل هذه العادة. لا يعنى ذلك أن الفيلسوف البراجماتى يعتبر "الحقيقة" الممكنة التى ليست بها حياة كافية تجعلها موضع تساؤل أو إثبات أسبق ميتافيزيقيا فى الوجود، وتأتى الحقائق الفعلية تابعة لها. المسألة على خلاف ذلك حين قال العقليون بذلك اتهمهم بأنهم قد عكسوا العلاقة الحقيقية،

فليس معنى الحقيقة الممكنة إلا حقيقة فعلية أو فى طريق التحقق. ويرى البراجماتى أن الحقيقة الفعلية أسبق منطقيا ووجوديا.

سابعًا - تجاهل البراجماتية للمسائل النظرية :

يعد هذا القول نوعا من الافتراء الجائر على البراجماتية، وليس له مبرر فى الأصل اللغوى لكلمة براجماتزم أو فى العبارات التى وردت حين تم تفسيرها للقارئ. وحين قلنا إن معنى الأفكار لا يتحدد إلا حسب نتائجهم العملية ووفقا للفروق العملية التى تقدمها لنا، ولا تتكون حقيقة الاعتقاد إلا فى قيمته العملية، عنينا بالعملى ما يكون مقابلا للإدراك النظرى، ونتج عن ذلك أن الحقيقة فى نظرنا لا يكون لها علاقة إلا بالأفعال التى قد نقوم بها وفقا لها أو بالشعور بالرضا الذى قد تحققه، وليس لها علاقة بأى واقع مستقل أو بأى حقيقة أخرى أو بأى شيء آخر. والواقع كان هناك أمران قد ساهما فى وجود هذا التصور الخاطئ لنظريتنا المعرفية، **الأول:** أن الأفكار المفيدة عمليا تكون أفكارا زائفة والأفكار التى نستطيع التحقق منها لا بد من وجود موضوعاتها التى تشير إليها، ولا بد أن تكون صادقة مسبقا وبصورة مستقلة عن هذه الموضوعات وعن منفعتهم. فإذا كانت هذه الموضوعات التى تربطنا بهذه الأفكار على درجة من الأهمية فإن الأفكار التى قد تحل محل هذه الموضوعات تصبح مهمة أيضا، ولقد كانت هذه الطريقة فى تفسير النتائج العملية للحقائق سببا لاستحسان الإنسان البدائى للحقائق. أصبحت هذه المنفعة الثانوية من استبدال الأفكار بالموضوعات من المسائل التى توصف بها المعتقدات الصحيحة.

الأمر الثانى: تأكيد كل من "شيللر" و"ديوى" على أن الحقيقة ليس من المفيد مناقشتها، إذا لم يكن لها علاقة بالمأزق العقلى اللحظى أو وثيقة الصلة بالموقف العملى وبالحيرة تجاه موقف جزئى معين، وبالتالى فهم النقاد أن ذلك يعنى عدم اعتراف البراجماتية بأى مسألة نظرية، وحين قلت بالقيمة الفورية طالب أحد المعارضين باستبدال العبارة؛ إذ قد فهم أنها تعنى الربح

والخسارة المادية، كذلك حين قلت "بالنافع فى فكرنا" هاجمنى أحد النقاد، فليس لكلمة "نافع" معنى إلا المصلحة الذاتية، ولا قيمة للفلسفة التى لا تهتم إلا بالمصلحة الذاتية.

تستخدم كلمة "عمليا" دائما بمعنى غير معناها الحرفى. فحين نقول إن المريض قد تعافى "عمليا"، وأن المؤسسة تعد عمليا "فاشلة"، نعنى دائما عكس المعنى الحرفى للكلمة، إذ يعنى المرء أن المسألة على الرغم من عدم صحتها بالمعنى العملى الحرفى فإنها تعد صحيحة نظريا، صحيحة بالقوة أو من المؤكد أنها صحيحة، بمعنى آخر نعنى بكلمة "عملى" دائما الواقعى، الفردى، الجزئى، المؤثر أى بوصفها مقابلة للنظرى والعام وغير الفعال، لا أفكر إلا فى هذا المعنى حين أتحدث عن الطبيعة العملية للحقيقة. وحين وصفت البراجماتية فى الخطاب الذى ألقيته فى كاليفورنيا بأنها تعنى أن أى قضية يمكن أن يكون لها نتائج عملية فى حياتنا العملية المستقبلية، وفى خبرتنا سواء كانت إيجابية أو سلبية أضفت أن الخبرة يجب أن تكون "جزئية" أكثر من كونها نشطة، وعنيت بنشطة أن تكون عملية بالمعنى الضيق للكلمة[1]. تستطيع النتائج الجزئية أن تكون من طبيعة نظرية، فتكون كل حقيقة خارجية نستدل عليها من أى فكرة معنية نتيجة جزئية نظرية يقوم

---

(١) يظهر غموض كلمة "عملى" واضحا فى تلك الكلمات التى وضعت آراءنا حديثا "تعد البراجماتية رد فعل على مثالية وعقلانية العقل اللاتينى... الإنسان الفرد مقياس الأشياء، لا يستطيع أن يدرك إلا الحقائق النسبية أى الأوهام، ولا ينكشف له قيمة هذه الأوهام بالنظريات العامة وإنما بالممارسة الفردية. ويعتبر البراجماتية التى تحقق هذه الأوهام العقلية وتستسلم لها وتنفذها فلسفة دون كلمات، فلسفة أفعال وإشارات وحركات ترفض العام وتكتفى بالجزئى". (بوردو، جورنال ديبا أكتوبر ١٩٠٧).

- جان بوردو Bourdequ (١٨٤٨-١٩٢٨) كاتب فرنسى. له العديد من المؤلفات السياسية. دافع عن أفكار "شوبنهور" و"نيتشه"، ساهم فى جورنال Debats. له كتابات عديدة فى الفلسفة المعاصرة. أهم أعماله، الثورة الفوضوية (١٨٩٤)، تأثير الفلسفة (١٩٠٠). (المترجم).

عقلنا بالعمل تجاهها، وتعد خسارة أى رأى قديم من آرائنا والتخلى عنه إذا كان الرأى الجديد صحيحا نتيجة جزئية نظرية مثلما تعد عملية. يهتم الإنسان "بالاتساق" طبعا بعد اهتمامه بالتنفس بحرية، وبالشعور بأن ما يفكر فيه الآن يأتى متوافقا مع ما يفكر فيه فى مناسبات أخرى. نقارن دائما ودون ملل الحقيقة بالأخرى لتحقيق هذا الغرض. هل ما نفكر فيه الآن يتعارض مع الحقيقة الأولى الأساسية؟ هل يتعارض مع الحقيقة الثانية؟، وهكذا نسأل قبل الاعتقاد فى أى فكرة جديدة نخضعها لعمليات منطقية بحتة كالتحليل والاستنتاج والمقارنة. وعلى الرغم من لجوئنا أحيانا إلى استخدام بعض المصطلحات العامة، فإن النتيجة العملية المرضية للفكرة المرشحة نحصل عليها من حدوث مجموعة من العمليات الجزئية النظرية المتتالية وراء بعضها فى الوعى، لذلك من الغباء أن نردد القول إن البراجماتية لا تهتم بالجوانب النظرية، فكل ما تصر عليه يتمثل فى أن الحقيقة فى الفعل تعنى التحققات الجزئية لهذه الحقيقة، وتؤكد على أن الغموض والعمومية فى المسائل النظرية البحتة لا يحقق شيئا.

ثامنًا – وقوع البراجماتية فى الذاتية :

سبق أن أشرت إلى مثل هذا الفهم الخاطئ للمفاهيم التى تقول بها البراجماتية. يقوم هذا الاعتراض على القول إن البراجماتية تؤسس الحقيقة على قيم كثيرة إلا القيمة المعرفية الصحيحة، فتترك العارف دائما على بعد خطوة أو خطوتين من موضوعه الحقيقى، وأفضل ما تقوم به أن تدع أفكاره تحمله تجاهه، وبالتالى يظل خارجه إلى الأبد... إلخ".

يستند هذا القول إلى الاعتقاد بأن معرفة أى شىء واقعى لا يمكن أن تتم إلا إذا امتلكته الفكرة أو وصلت إليه بطريقة ما[١]. والواقع أن مثل هذا

---

(١) قد تمتلك الإحساسات موضوعاتها أو تندمج معها بالفعل كما يقول الفهم العام، وقد تندمج أيضا الفروق المدركة حدسيا بين المفاهيم مع الفروق الموضوعية الأبدية. ومع ذلك ومن أجل التبسيط للموضوع يمكن التعامل مع الصورة العامة والبعد عن هذه الحالات الخاصة للمعرفة.

الاندماج بين الفكرة والشيء يعد ضروريا فى البراجماتية. ليست معارفنا إلا مجموعة من العمليات العقلية التى تتحرك تجاه نهاياتها الواقعية ولا يمكن ضمان صحة وواقعية هذه النهايات التى تعتقد فيها هذه الحالات العقلية إلا بوجود عارف واسع المعرفة[1]. ومع ذلك إذا لم يكن هناك سبب فى العالم لماذا يجب الشك فيها؟ فتكون المعتقدات صحيحة بالمعنى الوحيد الذى يكون به أى شيء صحيحا. وبالتحديد تكون صحيحة من الناحية العملية والواقعية. ليست هناك ضرورة لوجود أى نزعة صوفية أو باطنية لإثبات صحتها. وليس هناك ضرورة لوجود أى سر لإثبات صدقها أو سبب معقول لإثبات صحتها بطريقة غير الطريقة العملية أو بغير طريقة تحققها. تسكب بجانبها الواقعى وجودها وتحقق بجانبها النظرى الاتصال بطرق التحقق العديدة.

أخشى أن تطوير المذهب الإنسانى للبراجماتية قد يؤدى إلى صعوبة معينة، فقد نحصل على حقيقة واحدة من خلال باقى أجزاء الحقيقة، ويتم افتراض الواقع الذى يجب أن تصل إليه كل حقيقة بأنه لا يمكن أن يظهر لنا إلا بوصفه حقيقة أخرى غير تلك التى نقوم باختبارها الآن، ومنذ أن يبين د."شيللر" أن كل أفكارنا حتى الأولية منها تتأثر بتراث الجنس البشرى فإن الواقع نفسه لا يوجد إلا بوصفه مجرد "حد"، وقد تقل قيمته حتى يصبح مجرد

---

(١) يعتقد المثالى المتطرف وبصورة لا تقبل التفسير أن الحالات العقلية المحدودة تتطابق مع العارف لكل شيء واللامحدود الذى يجد نفسه ملزما بافتراضه ليجعل منه أساسا لعلاقة المعرفة كما يفهمها. ويستطيع البراجماتيون ترك مسألة المطابقة مفتوحة، ولكنهم لا يمكنهم القيام بذلك دون الاعتراف بوجود العارف الأوسع مثلما لا يستطيعون الاعتراف بالواقع، ويقومون هم أنفسهم بدور العارف المطلق لعالم المقال الذى يستخدمونه كمادة للمعرفة فيضمنون الواقع ومعرفة الذات له، ولكنهم لا يضمنون صحة ما يقولونه عن هذا العالم أو صحة نظرية المعرفة البراجماتية، وإنما يعتقدون فيها فقط. يستطيعون اقتراحها على الناس كما أقترحها الآن على قرائى بوصفها شيئا يمكن الاعتقاد فيه والتثبت من نتائجه فيما بعد.

مكان لأى موضوع، وما يعرف منه قد يكون مجرد نفوسنا التى نملأ المكان بها.

يجب الاعتراف أن البراجماتية كما تصورها المذهب الإنسانى تنسجم مع الذاتية، فتتفق مع الجانب اللاأدرى من المذهب الكانطى ومع اللاأدرية المعاصرة والمثالية عموما، وحين تقوم بذلك تكون مجرد نظرة ميتافيزيقية عن الواقع تحلق بعيدا عن التحليل المتواضع الذى تقوم به لطبيعة وظيفة المعرفة والتى لا يتفق تحليلها مع تفسير المذهب الإنسانى للواقع. فمن مزايا البراجماتية أنها نظرية معرفية إلى أقصى درجة تفترض وجود الوقائع ولكنها لا تناقش تكوينها أو تحكم عليه مسبقا، وتستطيع المذاهب الميتافيزيقية المختلفة اتخاذها كأساس لها، وليس لها صلة خاصة بالذاتية أو بالمذهب المثالى الذاتى.

أشعر حين أعيد قراءة ما كتبت بانطباع غريب بأن القارئ يسخر من أسلوب كتابتى وغرابة الأفكار وربما تكون واقعيتنا واتجاهنا المحسوس التقليدى ليس واضحا. إن أصالة البراجماتية تكمن فى اعتمادها على الصورة الحسية للرؤية، فتبدأ من المحسوس وتنتهى إليه، وحين وضح الأستاذ "شيللر" الجانبين العمليين "للحقيقة"، أى من حيث صلتها بالموقف وبالنتائج المترتبة عليها، فقد ملأ كأس الحس إلى الحافة، ولا يستطيع كل من يتجرعه أن يخطئ فهم البراجماتية. ويمكن القول إن قيمة المعرفة الحسية وقوة الحس ربما تساعد القارئ إلى حد كبير على قراءة ما بين السطور وإدراك مقصدنا بصورة محسوسة وأكثر واقعية.

معنى كلمة "الحقيقة"[١]

يتفق تفسيرى الواقعى للحقيقة مع الثنائية المعرفية للفهم العام. إذا قلت لك إن "الشىء موجود" لن تستطيع الحكم بصحة قولى هذا أو بزيفه أو عدم صلته بالواقع. أما إذا ما سألت عن ماهية هذا الشىء؟ وأجبت أنه "المكتب"، ثم سألت مرة أخرى أين هو؟ وأشرت لك إلى المكان الذى يوجد فيه، ثم أعدت سؤالى أيوجد بشكل مادى محسوس أم مجرد خيال؟ وأجبتك أنه موجود بصورة مادية محسوسة، وأضفت قائلا "أقصد هذا المكتب هناك"، واستطعت أن تلمسه تهزه بيديك، فإنك تستطيع وصف عبارتى بالصدق وتدرك المكتب كما أدركه ونستطيع الحديث عنه معا.

يشكل مفهوم الواقع المستقل عن وجودنا ومعرفته من الخبرة العادية الاجتماعية أساس التعريف البراجماتى للحقيقة. يجب أن يتفق أى حكم مع هذا الواقع حتى يوصف بأنه حكم صادق، وتعنى البراجماتية "بالاتفاق" حدوث أفعال معينة واقعية أو محتملة للعمل، ووصف الحكم بأن "المكتب موجود" بأنه حكم صادق يعنى القدرة على التعبير بالكلمات عنه وعلى رسمه فى ذهنك كما أتصوره. ليس هناك معنى لكلمة "الاتفاق" مع الواقع غير ذلك: إحساس بأنك تؤيد حكمى يحقق لى الشعور بالرضا، فتشكل "الإشارة" إلى شىء محدد والقدرة على التكيف معه معنى "الاتفاق" الذى يعد من الأوصاف الضرورية لأى حكم صادق.

---

(١) ملاحظات حول اجتماع الجمعية الفلسفية الأمريكية، جامعة كورنيل، ديسمبر ١٩٠٧.

لا تستطيع أن تصل إلى "الإشارة" أو "عملية التكيف" دون استخدام مفهوم "الأعمال" أو "النتائج"، ولا يمكن تحديد مسألة وجود الشيء، وماذا يكون، وما صفاته، أى كل ما يتعلق بوجوده وماهيته إلا بالمنهج البراجماتى، فتعنى كلمة "أى" إمكانية الإشارة أو تمييز الشيء عن غيره من الأشياء[١]. وتعنى كلمة "ماذا" الاختيار من جانبنا للصفة الأساسية التى ندركها فيه أو بها (ويرتبط ذلك دائما بما يسميه "جون ديوى" بالموقف) وتعنى كلمة "هذا" اعتقادنا فى وجوده. لا يمكن الاستغناء عن أى من هذه الأعمال إذا أردنا إدراك معنى وصف أى حكم بأنه حقيقى أو معنى كلمة "الحقيقة" عموما، كذلك لا معنى لهذه الأعمال إذا لم تحقق اتصالا متبادلا بين الذات والموضوع أو تتوسط بينهما.

يرى نقادنا أن هذه الأعمال ليست أساسية، فلا تجعل الممكنات الوظيفية أفكارنا صادقة، ولا تحتاج المعتقدات إلى مثل هذه الأعمال أو الوظائف لأنها تولد صادقة بذاتها وبصورة إيجابية. يؤكد البراجماتيون على العكس من ذلك، فلا تكون الأقوال والأحكام صادقة إلا "بالمساعدة". وتنقل إلى الصدق بصورة علمية لا تستطيع تحديد صدقها إلا بالإشارة إلى ممكناتها الوظيفية. وتمثل هذه المساعدة كل المحتوى المنطقى لعلاقة الفكرة بالواقع الذى تنطبق عليه الفكرة وتستحق وصفها بالصدق.

تكرر هذه العبارات السابقة كل ما سبق ذكره فى كتابى "البراجماتية" عن الحقيقة، كما يتضمن "المذهب الإنسانى" "لشيللر" وكتاب "ديوى" "الدراسات فى النظرية المنطقية" وكتابى "التجريبية الجذرية" المفهوم العام للحقيقة بوصفها أفعالا ونتائج فعلية أو ممكنة وإن كانت هذه المؤلفات تتضمنها بوصفها جزءا من نظريات أوسع تهدف فى النهاية إلى تحديد معنى "الواقع" ككل وطبيعته النهائية وتكوينه.

---

(١) المقصود "أى" شيء أو ما الشيء وتمييزه من بين الأشياء. (المترجم).

وجود يوليوس قيصر(١)

لا أرى إمكانية تعريف كلمة الحقيقة أو وصف حكم من الأحكام بالصدق دون الاعتماد على نتائجه المرتبة عليهو ويعد تفسير الحقيقة بتعريفها لغويا وبعيدا عن النتائج المترتبة عليها تفسيرا منطقيا خالصا، فإذا فرضنا أن هناك عالما واحدا يتكون من واقعتين، الأولى: واقعة وفاة الإمبراطور "قيصر" وتحوله إلى طين، والثانية: واقعة حكمى بأن "القيصر كان موجودا بالفعل" فإن معظم الناس حين تسمع هذا الحكم تعتقد أن الحقيقة قد تم التعبير عنها بالكامل، ويتصور بعضهم بصورة ساذجة أن العبارة التى قد نطقت بها قد اتجهت مباشرة إلى الواقعة الأولى وانطبقت عليها.

السؤال الآن: هل أشارت كلماتى بالفعل إلى هذا القيصر بالذات والتحديد؟ هل تضمنت بالفعل كل صفاته الشخصية؟ ألا يجب أن يحوى العقل أفكارا محددة، ويطبق علاقة واحد بواحد على الموضوع الجزئى الذى يقصده حتى يمكن تحديد المعنى الكامل لما تعنيه صفة الصدق؟، وإذا كان هناك متغيران فأيهما نقصد؟ من الواضح أن شروط الحقيقة ليست كاملة فى هذا العالم ولا بد من توسيعه.

حاول المثاليون توسيع هذا العالم بإضافة ما يسمى "بالعقل المطلق" الذى يعرف الوقائع كلها، ويستطيع الربط بينها، فإذا أدرك من عبارتى الإشارة إلى هذا القيصر بالذات، وكان يقصد بالصفات التى أفكر فيها نفس صفات هذا القيصر، فإن هذا القصد من جانبه يعد كافيا لتصبح العبارة صحيحة وصادقة.

---

(١) نشرت فى المجلة الفلسفية تحت عنوان "الحقيقة فى مقابل المصداقية".

سعيت بدورى لتوسيع هذا العالم بالاعتراف بوجود مجموعة من الوسائط المحددة بين الواقعتين الأصليتين، فيصبح للقيصر و"لحكمى" مجموعة من النتائج والآثار التى إذا ما توافقت يتولد عنها وسط واقعى محسوس، وتصبح هناك قاعدة للعلاقة الإدراكية التى كانت فى الحالة الأولى مجرد علاقة غامضة هائمة فى الفضاء ولا معنى لها.

أستطيع القول إن "القيصر" الذى أعنيه قد كتب هذه الرسالة التى أراها الآن. لقد حددت نتائج الفكر دلالة هذا القول، وتم ذلك بعدم انفصالها عن القيصر الحقيقى، وليست نتائج زائفة فى حكمها عنه. ربما يقول "العقل المطلق" حيث يرانى أتجه فى حكمى عن القيصر من خلال مجموعة من الوسائط "إن هذه النتائج العملية قد توضح بالتفصيل فعلا ما قد عنيته بصدق الحكم وصحته"، فلا تعنى العلاقة المعرفية بين الواقعتين الأصليتين إلا هذه السلسلة الحسية الواقعية بين الوسائط الموجودة أو التى يمكن أن توجد.

إذا كانت "السلسلة" تتضمن مجموعة من الوقائع السابقة على الحكم تعد شروطا منطقية لصوابه، وتتضمن فى نفس الوقت مجموعة من الوقائع اللاحقة له، ألا يعد ذلك نوعًا من التناقض؟ لقد أدى مثل هذا القول، واستخدام اللغة الدارجة لكلمتى الحقيقة والواقع كمرادفين إلى سوء فهم تفسيرى للحقيقة، فكيف يمكن لوجود القيصر "الواقعة" التى مضى عليها ألفى عام أن تعتمد فى الحكم على صوابها على شىء يحدث الآن؟ كيف يستند اعترافى بصحتها على الآثار المترتبة عليها؟ قد تتطابق النتائج فعلا مع فكرتى، ولكن هل يعنى ذلك أن الفكرة ذاتها تعد صادقة بالفعل بسبب واقعة أن القيصر كان موجودا بالفعل"؟

صحيح إذا لم يوجد "القيصر" لن تكون هناك حقيقة إيجابية عنه، ولكن علينا أن نفرق بين "الحقيقة" المكتملة الإيجابية و"الحقيقة" العملية التى لم تكتمل بعد وتحتاج المعاونة، كذلك علينا أن نتذكر أن واقعة وجود "القيصر" ربما تجعل الحكم فى الوقت الحاضر خاطئا أو صادقا، ولكنها لا تتبدل هى

ذاتها فى أى حالة من حالات الحكم، فالواقعة قائمة وتعتمد مسألة صدقها أو عدم صلتها بالموضوع على شيء يأتى من الحكم عليها، فترى البراجماتية أنك لا تستطيع أن تحدد شيئا كاملا إذا أهملت النتائج المترتبة على الحكم، ولم تدخل أعماله الوظيفية فى حساباتك، وإذا كانت "الحقيقة" تعنى الاتفاق مع الواقع، فإن مسألة الاتفاق مشكلة عملية لا يستطيع حلها إلا الطرف الذاتى من العلاقة.

- ١١ -

المطلق والحياة النشطة[١]

أثنى الأستاذ "براون" فى المقال الذى نشره فى "المجلة" عدد ١٥ أغسطس على مذهبى البراجماتى، ووافق على أن الاعتقاد فى المطلق قد يحقق السكينة للروح، وآخذنى فى نفس الوقت على تقييد هذا التصور وعدم فائدته فى الحياة، ثم يبين بالأمثلة العديدة كيف يمكن أن يساهم هذا التصور ذاته فى حيوية الحياة وزيادة النشاط.

لا أحاول نقد المقال وإنما دعنى أوضح لماذا كانت "الراحة الخلقية" هبة المطلق الوحيدة التى حاولت التأكيد عليها. كان اهتمامى الأولى فى محاضرتى موجها نحو المقارنة بين الاعتقاد بأن العالم ما زال فى طور التشكيل والاعتقاد بأنه جاهز التكوين وله طبعة أزلية ثابتة كاملة منذ الأزل. يفضل مذهبى البراجماتى القول بالاعتقاد الأول، أى الاعتقاد فى "التعدد". يؤكد كلا الاعتقادين على أفعالنا النشطة. تحتاج "التعددية" هذه الأفعال مادامت أنها تجعل خلاص عالمنا يعتمد على حيوية أجزائه التى تمثل أفعالنا جانبا فيها. وتسمح الواحدية بوجودها مهما كانت درجة حدتها مادمنا نستطيع دائما تبرير تصرفاتنا بوصفها تعبيرات عن الحياة الكاملة والعامة للمطلق، فتستطيع تقديس أى اتجاه منهما بالهروب من مدركاتك الجزئية المحدودة إلى تصور وجود كل كامل، فلما كان المطلق لا يملى بوجود معين أو يفرض أى شىء فإنه يجيز كل شىء وأى شىء ما دام كل ما يوجد لا ينظر إليه إلا بوصفه عنصرا أساسيا فى كمال العالم. يسمح المطلق بوجود "السكينة" و"الجنون" وتشابههما، وبوجود الذين يميلون بطبعهم إلى الكسل والسلبية جنبا

---

(١) نشر المقال فى المجلة الفلسفية ١٩٠٦.

- براون w. a. Brown (١٨٦٦-١٩٣٦) أمريكى عالم رياضيات. (المترجم).

إلى جنب مع وجود أصحاب الطاقة والحركة والنشاط. ويبين لنا التاريخ كيف استمد كل من أصحاب السكينة والخيال الإلهام من المثالية المطلقة؛ إذ تلائم هذه المثالية المطلقة؛ النفوس المريضة والسوية النشطة بنفس القدر.

لا نستطيع تطبيق ما سبق على "المذهب التعددى"، فعالم التعددية متغير دائما. ليس له صورة نهائية نستمد منها الراحة والعزاء. لا يشعر أنصاره بنوع من الأمان، وإذا ما شعر التعدديون ببعض الراحة الخلقية فليس ذلك إلا وضعا مؤقتا يتم فيه التقاط الأنفاس استعدادا لمعركة الغد. ويشكل هذا أحد أوجه النقص الدائمة للتعددية من وجهة نظر البراجماتية ليس لديها وسيلة جاهزة لخلاص النفوس المريضة، فى حين أن المثالية المطلقة لديها هذه الوسيلة، وتعد المذهب الوحيد الذى يرى ضرورة وجودها، وتعتبر مصدر قوتها الدينية، وسبب تفضيلها وأفضليتها، وإن كان اهتمام المثالية بالأنشطة أقل من اهتمام التعددية فإن من الإنصاف القول إن اهتمامها بالراحة الخلقية كان كبيرا وحججها لتأكيدها كانت قوية.

لقد اعترفت فى المحاضرة الأخيرة من كتابى بهذه النقيصة التى تعانى منها التعددية[١]، وعدم اتجاهها إلى هذه اللامبالاة الواسعة التى تؤكد المثالية المطلقة عليها، وفشلها فى تحقيق الخلاص للعديد من النفوس المريضة التى تنجح المثالية فى شفائها. وأعتقد أن تقليل المثاليين وأصحاب المطلق من قيمة هذه الميزة يعد نوعا من ضعف التخطيط، إذ تأتى حاجة النفوس المريضة على سلم الأوليات وتعد على درجة كبيرة من الأهمية، ويجب أن يعتبرها أنصار المطلق الميزة الكبرى فى فلسفتهم.

يجب أن تتأسس البراجماتية أو التعددية التى أدافع عنها على نوع معين من البسالة الكاملة، ورغبة مؤكدة فى العيش دون أى ضمان أو تأمين. لا تثق العقول الراغبة فى الحياة على الممكنات فى دين السكينة أو فى

---

(١) يشير إلى كتاب "البراجماتية".

إمكانية الخلاص من الفساد والانحلال، فمن الذى يستطيع تحديد الاتجاه الصحيح؟ فتميل العاطفة داخل الدين ناحية الطغيان والسيطرة فى حين أن الفلسفة يجب أن تفضل دائما العاطفة التى تتوحد بالجسد، وتستنير بكل الحقائق الموجودة. أعتقد أن هذا النوع من العواطف النشطة يعد من أفضل الأنواع، ويمثل عدم قدرته على بث السكينة فى النفوس نقصا خطيرا فى الفلسفة النقدية التى أقترحها.

مقال الأستاذ "هيبرت" عن البراجماتية[١]

الأستاذ "مارسيل هيبرت" مفكر حر وكاتب صريح وواضح. انشق عن الكاثوليكية وألف كتاب "الإله" الذى يعد من أفضل ما كتب فى الفلسفة الدينية فى الآونة الأخيرة. حاول فى أحد أجزاء الكتاب والمعنون باسم "البراجماتية" والذى وضعناه عنوانا لهذا المقال أن يقدم نقدا منصفا للبراجماتية، وقد خانه التوفيق فى تحقيق مراده بسبب سوء الفهم الذى وقع فيه، وأعتقد أن هذا المقال قد يعد سببا كافيا لإعادة تفسير "معنى الحقيقة" لدى البراجماتيين مرة أخرى.

فهم "هيبرت" البراجماتية مثل معظم الناس، فكل ما يؤدى إلى منفعة ذاتية فى طريقة تفكيرنا يعد صادقا بالمعنى المحدود للكلمة، وليس هناك ضرورة لمطابقة أى حالة موضوعية توجد خارج فكرنا، ولقد عارض الأستاذ "هيبرت" البراجماتية على أساس هذا الفهم: لا يكون للفكر الذى يتصف بالنفع أى قيمة معرفية، ويرى أننا لا نستطيع أن نجنى النتائج النافعة إلا بتمثل الأشياء بصورة صحيحة، ولا تدخل هذه النتائج المترتبة على الحقيقة فى تشكيلها أو تكوينها. ويتهم الأستاذ "هيبرت" البراجماتية بأنها تقول لنا كل شيء عن الحقيقة ما عدا معناها وحقيقتها! يعترف مع البراجماتية بأن العالم محدد ومترابط، وتتبع أفكارنا الصحيحة عن الوقائع مجموعة من

---

(١) تم نشره فى المجلة الفلسفية، العدد الثالث ١٩٠٨، الجزء الخامس، ص٦٨٩ تحت عنوان "مراجعة للبراجماتية وصورها الأنجلو الأمريكية المختلفة" تاليف "مارسيل هيبرت" مكتبة إميل نورى، ١٩٠٨، باريس".
- مارسيل هيبرت Marcel Hebert.

الفوائد والمنافع المتعددة. وبين الأستاذ "هيبرت" المعنى الحسى لهذه المنافع، وأوضح درجات تنوعها بصورة لم يفعلها أحد من نقادنا من قبل، ومع ذلك عاد يؤكد على أن هذه المنافع تكون لاحقة وتأتى دائما فى المرتبة الثانية. بينما تجعلها البراجماتية تأتى فى المرتبة الأولى، وتحذف المصدر الموضوعى الذى استحدثت منه هذه المنافع وجودها وتدمره أو تهمله. يقول "ربما تتسق القيمة النفعية مع القيمة الإدراكية لأفكارنا ولكنهما لا تتطابقان منطقيا. يعترف بأن الاهتمامات الذاتية والرغبات والدوافع قد يكون لها الأهمية الأولى فى حياتنا الفكرية. يحدث الإدراك حين تقوم بإثارته. ويتبع دائما أهدافها، ويستسلم للأدوار التى يفرضونها عليه، ومع ذلك حين يتم لا يكون مجرد اسم آخر لهذه الميول والرغبات نفسها وقد تم إشباعها، وإنما يكون إدراكا موضوعيا خالصا. يشعر صاحب اللوحة الزيتية المنسوبة إلى الرسام "كورو" بعدم الرضا حين يتم الشك فى أصالتها، ويحاول البحث فى أصلها والتأكد من صحتها. لا يجعل عدم الشعور بالرضا قضية أن "كورو" كان الرسام الفعلى" كاذبة أو يجعلها الشعور بالرضا صادقة، فالبراجماتية التى يفهمها الأستاذ "هيبرت" تفرض علينا استنتاج عدم أهمية عقولنا فى تحصيل المعرفة، وليس لها أى قيمة إدراكية على الإطلاق، ولا نعرف الصدق أو الكذب إلا عن طريق عواطفنا.

ويبدو أن هذا التفسير الذاتى قد فهم حين قلت (دون أن أدرك أنه من الضرورى توضيح أننى أنظر إلى الإدراك فقط فى جانبه الذاتى). إن "الصدق" يمثل على المدى البعيد ما هو نافع فى طريقة تفكيرنا، تماما كما يمثل "الخير" النفع الذى نحققه من سلوكنا. والواقع حين قلت من قبل "إن الحقيقة تعنى الاتفاق مع الواقع"، وأكدت على أن المنفعة الحقيقية لأى رأى تتمثل فى اتفاقه مع باقى الحقائق المعترف بها، لم أكن أقصد أى تفسير ذاتى أو قراءة ذاتية خاصة للمعنى الذى أقصده. كان عقلى مشغولا بمفهوم العلاقة الموضوعية التى لم أحلم إطلاقا أن من يسمعنى لن يدركها. كان اتهامى

بإنكار الوقائع الخارجية حين تحدثت عن ما تحققه الأفكار من شعور بالرضا آخر ما يمكن تصوره.

أعتبر الموضوع جزءا من الواقع تماما كما تكون الفكرة جزءا آخر منه. وتمثل "حقيقة" الفكرة علاقة من بين علاقاتها الأخرى بالواقع، تماما كما يمثل تاريخها ومكانها علاقات أخرى لها، وتتكون العلاقات الثلاث من مجموعة من الأجزاء المتداخلة فى العالم، والتى يمكن فى كل حالة جزئية تحديدها وتصنيفها، بل والتى تتغير وتختلف فى كل حالة من حالات "الحقيقة"، تماما كما تتغير وتختلف باختلاف زمانها ومكانها.

تقول البراجماتية كما يتصورها "شيللر" وأنا، وأفضل أن يتحدث "جون ديوى" عن براجماتية أن العلاقة المسماة "بعلاقة الحقيقة" تقبل التعريف والتحديد بصورة حسية. وتعد محاولة تفسير الحقيقة وتكوينها المحاولة الأولى فى هذا المجال. ليس لدى من يعارضوننا ببديل يمكن أن يقدموه لنا أو يواجهونا به. تكون الفكرة صادقة بالنسبة لهم حين تكون صادقة بذاتها وينتهى الأمر عند هذا الحد، فليست الحقيقة قابلة للتعريف. يعتقدون أن علاقة الفكرة الحقة بموضوعها فريدة. لا يمكن التعبير عنها، ولا تحتاج لمعرفتها إلا مجرد ذكرها، وتكون كلية وثابتة. لا تتغير باختلاف الأفكار أو الموضوعات أو العلاقات الأخرى.

ترى البراجماتية المسألة على خلاف ذلك، فعلاقة الصدق محددة وقابلة للخبرة والوصف والتحديد، ليست فريدة فى نوعها أو ثابتة أو كلية، تكون العلاقة بموضوعها الذى يجعل الفكرة صادقة فى أى حالة جزئية معينة مجسدة فى التفصيلات المتوسطة التى تقود تجاه الموضوع فى الواقع والتى تختلف فى كل حالة، ويمكن فى نفس الوقت تتبعها بصورة حسية. تمثل سلسلة الأعمال التى يضعها الرأى صدقه أو خطأه أو عدم صلته بالموضوع، أى يرتبط الحكم على الرأى بنتائجه، تؤدى كل فكرة من الأفكار التى يفكر الإنسان فيها إلى مجموعة من النتائج التى قد تتمثل فى سلسلة من الأفعال

الجسدية أو مجموعة من الأفكار الأخرى. وتتعدل علاقات الإنسان بالأشياء المحيطة به وفقا لهذه النتائج، فيقترب من بعضها ويبتعد عن البعض الآخر، وقد يشعر بالرضا من الفكرة أو لا يشعر به.

ويمثل هذا الشيء موضوع الإنسان، فمادامت الوقائع التى نستطيع التحدث عنها هى الموضوعات التى نعتقد فيها، فإن البراجماتية ترى أينما نقول كلمة "واقع" نعنى فى المقام الأول ما يعتبره المرء ذاته واقعا بالنسبة إليه. يكون الواقع أحيانا موضوعا حسيا أو فكريا، فإذا كانت هناك فكرة عن أن هذا الباب يؤدى إلى مكان يمكن شراء كوب من البيرة فيه، وفتح الإنسان الباب واستطاع احتساء البيرة، فإنه يعتبر هذه الفكرة صادقة. كذلك قد تكون الفكرة مجرد علاقة فكرية مجردة، وإذا كانت الفكرة تتحدث عن علاقة مجردة بين المثلث وأضلاعه فإن هذه العلاقة تعد واقعية تماما مثل قدح البيرة، وإذا ما أدى التفكير فيها إلى رسم خطوط خارجية ومقارنة الأشكال وإدراك التساوى فإنه يمكن القول إن المرء يرى العلاقة مباشرة، ويشعر بها مثل الشعور بمذاق البيرة، ويعتبرها فكرة صادقة. لقد وضعت كل فكرة من هاتين الفكرتين الإنسان فى صلة مباشرة مع واقع يشعر أنه يحقق فى هذه اللحظة فكرته ويثبت صحتها. ويتكون هذا التحقق فى كل حالة من النتائج المحققة للرضا مادية كانت أو عقلية. لا تتجاوز هذه النتائج الخبرة وتختلف من حالة إلى أخرى. تتكون من جزئيات عقلية أو حسية تخضع للوصف المحسوس فى كل حالة فردية. لا تستطيع البراجماتية أن تفهم ما تعنيه بالصدق إلا إذا كنت تعنى وجود مجموعة من النتائج الحسية التى تتوسط بين "الفكرة" بوصفها "حدا" فى عقل فرد معين تتم البداية منه، و"واقع" معين بوصفه حدا تنتهى إليه، يشكل اتجاهها علاقة الفكرة بهذا الواقع، ويشكل الرضا عنها كيفها، ويشكل الاثنان معا صدق الفكرة لدى صاحبها، ويرى البراجماتى أنه لا يمكن وجود أى مادة تتأسس عليها علاقة الصدق دون وجود هذه الأجزاء الوسيطة من الخبرة الواقعية المحسوسة.

يقول المعارض للبراجماتية إن النتائج ليست إلا دليلا على أن الحقيقة كامنة فى الفكرة وسابقة فيها، نستطيع إلغاء وجودها وتظل الحقيقة باقية كما هى. الواقع أن مثل هذه النظرية ليست فقط مضادة لنظريتنا، وإنما تبتعد عن كل تفسير واضح للحقيقة، ما هى إلا دعوى لاعتبار أفكار معينة صحيحة دون سبب جوهرى واضح، وهذا ما قد عنيته من قبل حين صرحت بأن النظريات المعارضة للبراجماتية لم تقدم لنا البديل. وليس هناك نظرية بمثل وضوح نظريتنا. ماذا يعنى أن تحتفظ حقيقة الفكرة بقوتها ولا توجهنا فى نفس الوقت تجاه الواقع ماديا كان أو فكريا؟

كيف اتهمنا إذن نقادنا بالذاتية وإنكار وجود الواقع؟ أعتقد أن ذلك حدث من سيطرة أو سيادة اللغة الذاتية فى تحليلنا. لا نستطيع الحديث عن الوقائع الموجودة بالخارج والمستقلة عن وجودنا أو وصفها بالحقيقة إلا بوصفها موضوعات قد تم الاعتقاد فيها، والواقع أن مفهوم "المطلق" لم يظهر إلا بوصفه اعتقادا راسخا لا يمكن استبداله، ولما كانت عملية الخبرة تؤدى بالناس دائما إلى استبدالهم بموضوعاتهم القديمة بصفة مستمرة أخرى جديدة، يشعرون أن الاعتقاد فيها يحقق شعورا أقوى بالرضا، فإن مفهوم المطلق يظهر دائما بوصفه فكرة نهائية، تتساوى مع فكرة الموضوع الذى لا يمكن استبداله، ويصبح الاعتقاد فيه نهائيا. إذن نحيا فى إدراكنا تحت ظل قاعدة تتكون من ثلاثة أمور، فكما تمثل تصوراتنا الخاصة موضوعات الحس التى تقودنا إليها، وتكون هذه الوقائع العامة مستقلة عن الفرد، فإن هذه الوقائع الحسية بدورها ربما تمثل وقائع نظام مجاوز للحس أو "إلكترونات" أو "مادة عقل" أو "إله" أو ما يمكن أن يوجد مستقلا عن كل المفكرين من البشر. ويُعد مفهوم مثل هذه الوقائع النهائية التى تكون المعرفة بها حقيقة مطلقة نتيجة لخبرتنا الإدراكية التى لا يهرب منها البراجماتيون أو من يعارضونهم، يشكلون مسلّمة ضرورية ثابتة فى تفكير كل فرد منّا، وتعتبر فكرتنا عنها من أكثر الأفكار التى يتم الشعور بالرضا منها ولا نستطيع الشك فيها. ويكمن الفرق فى أن نقادنا يعتبرون هذا الاعتقاد النموذج الوحيد. ويعاملون كل من

يتحدث عن الوقائع الإنسانية كما لو كان مفهوم "الواقع" فى حد ذاته غير قانونى أو جائز. وفى نفس الوقت حين يتحدثون عن الواقع فى ذاته لا يكون إلا موضوعا إنسانيا، يفترضون وجوده كما نفعل، ويسلمون به مثلنا. وإذا كنا من أصحاب الذاتية فليسوا أقل منّا. لا تستطيع الوقائع فى ذاتها أن توجد أمام أى فرد براجماتى كان أو غير براجماتى إلا إذا اعتقد فى وجودها. ولا يتم الاعتقاد فيها إلا إذا كانت - والمفاهيم الخاصة بها صادقة - لا تكون هذه المفاهيم صحيحة إلا إذا حققت الرضا وأدت إلى أعمال ناجحة. وأثبت بالتحديد هدف من يفكر فيها، ليس هناك فكرة صادقة لكل شىء. ومن الذى لديه الفكرة الحقيقية عن المطلق؟

وإذا أخذنا مثال الأستاذ "هيبرت" فما الفكرة الصادقة عن الصورة التى لديك؟ إنها الفكرة التى تحقق ما تريد وتشبه اهتمامك الحاضر. قد يكون الاهتمام خاصا بمكان الصورة، أو تاريخها، أو موضوعها، أو أبعادها، أو صاحبها، أو سعرها أو أى شىء آخر. فإذا ما تم الشك فى صحة نسبتها إلى "كورو"، فإن ما يشبع اهتمامك فى هذه اللحظة يتمثل فى محاولة الحصول على دليل لدعواك بوجوده وصحة نسبتها إليه. وإذا ما اكتفيت بمعرفة اسم الرسام "كورو" فإن ذلك لن يحقق لك الإشباع، إذ يجب أن يحقق لك ما تعرفه عن الصورة صلة مباشرة بما قد تعرفه عن باقى نسق الواقع الذى عاش فيه "كورو" الفعلى والحقيقى ولعب دوره به. يتهمنا الأستاذ "هيبرت" بالقول إن الاشباعات الذاتية تعد كافية لصحة الاعتقاد، لذلك لا نحتاج أن يوجد فنان يسمى "كورو" على الإطلاق. لا أعرف لماذا يجب أن نبتعد عن المشاعر العامة والفكرية؟ فمهما كانت هذه الإشباعات فكرية أو ذاتية خاصة فإنها تنتمى إلى الجانب الذاتى لعلاقة الصدق الذى يؤسس اعتقادنا فى الأشياء. وإذا لم تكن الوقائع التى نعتقد فيها موجودة تصبح زائفة. يرى البراجماتيون ضرورة وجود الاعتقاد، وإذا كانت الوقائع موجودة كيف نستطيع معرفتها دون أن يتم الاعتقاد فيها؟، وكيف يتم الاعتقاد دون أن تكون لدينا أولا أفكار

عنها؟ بل ويرون استحالة أن يقول المعارضون لهم غير ذلك أو إثبات وجود الواقع دون هذه التحققات المحسوسة.

يقول بعض القراء إذا كنت تعتقد فى وجود الوقائع خارج الأفكار فإن الدكتور "شيللر" لا يرى ذلك. والحقيقة أن هذا نوع من سوء الفهم. ليس هناك فرق بين مذهبى ومذهب "شيللر"، لا نختلف إلا فى طريقة عرضنا للموضوع وفى البداية التى انطلقنا منها. بدأ "شيللر" من الجانب أو الطرف الذاتى للسلسلة، فيمثل الفرد ومعتقداته الظاهرة الكاملة المحسوسة والواقعية. يقول "شيللر" يؤكد الفرد أن اعتقاده صادق، فماذا يعنى بالصدق"؟ وكيف أسس حكمه؟ علينا أن نتجه إلى علم النفس بحثا عن الإجابة، فيعنى الصدق بالنسبة للفرد أنه تحقق له الشعور بالرضا، وما دام هذا الشعور يختلف من فرد إلى آخر فإنه لا يخضع لوصف كلى عام، فيكون ما يعمل ويحقق نتيجة وواقعًا صادقا للفرد الذى يستفيد منه أو يحقق له هذا العمل وذلك الشعورإذا أصاب كان الواقع موجودا، وإذا أخطأ لا يوجد هذا الواقع أو لا يوجد كما يتصوره، فنعتقد جميعا حين نشعر بالرضا من أفكارنا، ولكن لا نعرف الصائب منها. لذلك تتساوى مسألة الصواب والخطأ. بدأ "شيللر" حين تناول الفرد الصائب ونظر فقط إلى مسألة وجود الواقع بالنسبة إليه فقط أنه يتجاهل مسألة وجود الواقع فى ذاته. والواقع أن ذلك قد حدث بسبب أنه سعى فقط إلى توضيح كيف يتم الحصول على الحقائق وليس ما تحتويه هذه الحقائق حين يتم الحصول عليها. قد يكون الاعتقاد فى الوقائع المجاوزة للذات أو اللاذاتية أكثر المعتقدات صوابا. وأعتقد أن الأستاذ "شيللر" يؤكد ذلك مادام ليس هناك اعتقاد مناقض له يمكن أن يحقق الرضا والإشباع ولكنه لا يحتاج إثبات ذلك لتحقيق مراده. وليس ملزما أن يفترض وجود هذا الواقع مقدما لإثبات دعواه.

بدأت لتجنب هذا النقد من جانب الطرف الموضوعى للسلسلة الخاصة بالفكرة والموضوع. اتجهت عكس الاتجاه الذى سار فيه "شيللر"، بدأت بالمفهوم المجرد للواقع الموضوعى باحثا عن النتائج التى تنتجها عمليات

البحث عن الحقيقة، بدأت من المفهوم المجرد لواقع موضوعى، سلمت بوجوده، وسألت إذا كان هذا الواقع موجودا ما الذى يجعل أى فكرة لدى أى فرد عنه صادقة بالنسبة إلىَّ مثلما تكون صادقة بالنسبة إليه؟ لم أحصل على إجابة تختلف عن إجابة "شيللر". فإذا أدت فكرة الفرد إلى قيادته وليس فقط إلى الاعتقاد فى الواقع، وإنما إلى استخدامها بوصفها بديلا لهذا الواقع، ومكنته من الوصول إلى أفكار والقيام بأفعال تشابه التى قد تنتج عن الواقع ذاته، فإنها تعد فكرة صادقة تستمد صدقها من نتائجها الجزئية، وتكون صادقة بالنسبة إلىَّ وإلى هذا الفرد.

وهكذا يعتمد تفسيرى على التعريف المنطقى، بينما يأتى تفسير "شيللر" أقرب إلى الوصف السيكولوجى، يعالج كلاهما خبرة واحدة ولكنهما يختلفان فى نقطة البداية، فأحدهما يبدأ من طرف الفكرة والآخر يبدأ من طرف الموضوع.

- ١٣ -

التجريد والنسبية

تعتبر المفاهيم والتصورات المجردة مثل "المرونة" و"الكثرة" و"التفكك" من العمليات البارزة التى تقوم بها خبراتنا الحسية[١]. وتعود فائدة هذه التصورات إلى أنها تذكرنا دائما بالتجارب الجزئية التى تشير إليها وبنفس النتائج التى قد حدثت من قبل، وتمكننا أيضا من توقع حدوثها مرة أخرى، وتعد الاستعانة بالنتائج المتوقعة مكسبًا لنا. تتحقق منفعة هذه المفاهيم ومساعدتها لنا حين تمكننا من العودة إلى الوقائع الحسية مدركين فى نفس الوقت للنتائج المرتبة عليها التى نثرى بها معلوماتنا عن الموضوعات الأصلية التى نقصدها.

نصبح حين نتعامل مع الجزئيات المدركة دون وجود مثل هذه التصورات كمن يقفز على قدم واحدة، ولا نستطيع استعادة توازننا إلا إذا شاركت التصورات الجزئيات. فلا نبدأ خطواتنا إلا حين ندرك التصور ولا نحصل على نتيجة إلا منه، فنرسم خطواتنا ونحدد مدركاتنا ونسافر ونقفز فوق سطح الماء، وبطريقة أسرع من سيرنا وسط كثافة الجزئيات التى تبدو كأحداث تقع فوق رعوسنا. وإن كان الحيوان ملزما بمواجهة الجزئيات ومثل هذا الوضع، فإن الإنسان يستطيع أن يرفع رأسه إلى أعلى، ويتنفس بحرية فى سماء التصورات.

يسهل أن ندرك دائما لماذا يقدر معظم الفلاسفة التصورات والشكل الصورى المجرد للوعى، وكيف كانت التصورات منذ "أفلاطون" تمثل

---

(١) المرونة Elasticity، الكثرة أو غزارة الإنتاج Voluminousness. (المترجم).

المصدر الوحيد للحقيقة. التصورات كلية، ثابتة، نظرية بحتة، علاقاتها أزلية روحانية. بينما الجزئيات التى مكنتنا مثل هذه التصورات من التعامل معها جزئية متغيرة يشوبها الفساد. تستقل التصورات عن الجزئيات التى تشير إليها، وتكون لها قيمتها الذاتية، وتمنح حياتنا السمو والرفعة.

ولا يجد المرء عيبا فى مثل هذه المعاملة للتصورات، مادام لم يتم التوقف عند حد الإعجاب بها، والبعد عن وظيفتها الأصلية التى تتمثل فى توسيع خبراتنا اللحظية بإضافة النتائج التى يتم إدراكها منها. والمشكلة أن معظم الفلاسفة يقومون بتحليلاتهم لا ينسون هذه الوظيفة فقط وإنما يحيدون عن الغرض منها، فتتحول التصورات إلى وسيلة لهدم الخبرة الأصلية وإنكار كل ملامحها الظاهرية أو الضمنية.

من الواضح أن هذا التفسير ما زال غامضا، ويحتاج إلى بعض الأمثلة لتوضيح ما أقصده. لقد أدرك بعض النقاد فكرة "إرادة الاعتقاد" التى أعتز بها، وفكرة عدم حتمية الحوادث المستقبلية، واعتقادى فى اختلاف "الحقيقة" وفقا لوجهة نظر الشخص الذى يقول بها بصورة رديئة وغامضة، دفع الاستخدام الخاطئ لوظيفة المجردات بعض النقاد إلى وضع الحجج الباطلة والزائفة التى تقود القراء إلى الاستنتاجات الزائفة.

اسمحوا لى أن أطلق اسم "التجريد الفاسد" على طريقة استخدام التصورات لدى العديد من الفلاسفة العقليين، فحين ندرك موقفا حسيا معينا، وتحديد صفاته الهامة وتصنيفه وفقا لذلك، نشرع فى استخدام مفهومنا بطريقة خاصة، ونرد كل الظاهرة الأصلية الحية إلى هذه الأفكار التى استنتجناها. ننظر إلى الظاهرة على أنها ليست إلا هذا المفهوم، ونسلك كما لو كانت كل الصفات الأخرى التى قد تم استنتاج المفهوم منها قد حذفت أو اختفت(١).

---

(١) يجب التنبيه إلى عدم التوحيد بين هذا الخطأ الذى نصفه هنا والنتائج السلبية التى يتم الوصول إليها باستخدام الضرب المنطقى "سيلارنت Celarent".

بذلك لا نستفيد من النتائج الإيجابية التى قد تولدت من هذه الطريقة الجديدة فى إدراكه، تحذف كثيرا من ملامحه بدلا من إضافة هذه النتائج الجديدة إلى صفاته السابقة، فيصبح التجريد إذا ما تم استخدامه بهذه الطريقة وسيلة لتوقف الفكر وليس لتقدمه، يشوه الأشياء، ويخلق المشكلات، ويضع العراقيل. ويمكن رد نصف المشكلات التى يعانى منها الميتافيزيقيون والمناطقة وما يواجهونه من مفارقات وتناقضات وموضوعات مثيرة للجدل إلى هذا المصدر البسيط نسبيا. ويعد الاستخدام الخاطئ للصفات المجردة بهذه الصورة الفاسدة، ووضع الأسماء للفئات، أحد الأخطاء الأساسية للعقل المنطقى وللمذهب العقلى عموما.

ننتقل إلى بعض الأمثلة الحية لنرى كيف يتقوض الاعتقاد فى "الإرادة الحرة" ببعض مثل هذه الحجج الظاهرية التى وضعها الأستاذ "فولرتون"[١]. فماذا يعنى الإنسان حين يقول إن إراداته حرة؟ يعنى أن هناك مواقف تشبه مفترق الطرق فى حياته يظهر فيها إمكانية وجود طريقين يمكن السير فيهما ويتساويان فى كل شىء يكون لكليهما جذور ممتدة فى حاضره وماضيه. وإذا ما تحقق أحدهما فإنه يكون نابعا من رغباته السابقة ومن ذاته ومن الظروف المحيطة به، ويظهر متصلا برغباته وحياته الشخصية ويمثل استمرارا لها. ومع ذلك يكون هذان الاتجاهان أحيانا متناقضين مع الطبيعة المادية. ويبدو للشخص الساذج أنه يستطيع أن يختار بينهما الآن، وأن الاتجاه إلى اختيار فعل معين يمنع تحقق الأفعال الأخرى ويحذفها.

يُخدع دائما من ينظر إلى ظواهر الأمور بمثل هذا الموقف، ويصور له جهله وجود نقطة انفصال بين الماضى والحاضر، بينما لا يقدم له تصوره للموقف أى دليل على انقطاع العلاقة بين الماضى والحاضر، فيظل القطار بصرف النظر عن الطريقة التى يتم بها وضع "التحويلة" التى تحدد حركته

---

(١) نشر هذا المقال للأستاذ "فولرتون" (Fullerton) فى المجلة الشعبية للعلم التى تصدر شهريا فى نيويورك، الجزء الثامن عشر.

واتجاهه والقضيب الذى يسير عليه هو نفس القطار، والركاب نفس الركاب، وحركته نفس حركته. يكون لدى من لا يعرف مسبقا كل المسائل وظروفها ماضٍ ممتد يتسع لكل الاتجاهات المستقبلية المختلفة، ويستطيع أن يجد الأسبابً لمثل هذه الاتجاهات التى تتغير بسهولة ويتحول اتجاهها كما يتحول القطار وفقا للتحويلة. باختصار شديد يكون العالم عبارة عن كل متصل بذاته أمام المؤمنين بحرية الإرادة كما يبدو أمام أصحاب الحتمية والمتعصبين. ليس هناك فرق بين الفريقين إلا عدم قدرة أنصار الحتمية الاعتقاد فى وجود نقاط للتفرع والتوازن الحيادى أى نقاط تمثل مفترقا للطرق تتساوى فيها فرص الاختيار، وتشبه التحويلات التى تغير اتجاه القطار دون أن تغير محتواه أو ما بداخله أو ما يحمله من أشياء.

يعتقد الحتميون أن المستقبل ينفصل عن الماضى تماما أينما توجد المواقف الحيادية، فتعنى كلمة الحياد أو عدم التحيز وجود الانفصال. ويكون كل ما هو محايد أو غير منحاز منفصلا وغير مترابط. يقول أنصار الحتمية: إذا نظرت إلى المعنى المجرد لنقطة الحياد التى توجد على الطريق بين الماضى والمستقبل سريعا ما تكتشف عدم وجود اتصال بين الماضى والحاضر من أى نوع. لا توجد لحظات متصلة أو مسافر واحد على الطريق يستطيع الاستمرار فى رحلته أو يوجد هدف واحد مشترك أو كائن واحد يكون موجودا قبل التحويلة وبعدها أو يستطيع التحرك بصورة مستمرة، فهناك هوة لا يمكن عبورها.

يقول الأستاذ "فولرتون" إذا كان فعلى حرا فإن ما كنت فيه وما أنا فيه الآن، وما قمت به من أفعال أو ما أسعى إلى القيام به، كلها أمور لا تحقق شيئا فى المستقبل أو يمكن القيام به أفضل مما كانت غير موجودة. لن يزيد وجودها من الأمور شيئا، فلا معنى للإمكانية وتعد شيئا بشعا. ويدرك كل من يقول بحرية الإرادة حين يتأمل قوله بصدق، إن حريتى لا تعنى الحرية الكاملة، وذلك لرغبتى الصادقة فى أن أجد نوعا من الاتساق فى حياتى

وأفعالى. لنفرض أننى أعطيت شحاذا أعمى دولارا. هل أستطيع القول إذا كان فعلى حرا تماما أننى قد قدمت النقود؟ هل تم إعطاؤها بسبب طيبة قلبى؟ وما علاقة ذلك كله بأفعالى الصادرة عن إرادتى الحرة؟، فإذا كانت حرة فعلا يجب ألا تكون مرتبطة أو صادرة عن أن ظروف مسبقة من أى نوع مثل بؤس الشحاذ مثلا أو شفقتى. يجب أن تهبط الأفعال من السماء ومن الفراغ لأنها بمجرد تعليلها ووضع المسببات لها تفقد حريتها.

لن أدخل فى جدل حول مدى صحة مسألة حرية الإرادة أو خطئها. فكل ما أحاول توضيحه يتعلق "بالتجريد الفاسد" وببعض ما أثاره مفهوم المذهب. يعتبر "اللاحتمى" لحظات التفرع (الاختيار) كما يراها فى خبرته لحظات إعادة التوجيه والتواصل. يجرد الحتمى بسبب ترددنا وقولنا "إما-أو" عند إعادة التوجيه، اللحظة الصغيرة التى يحدث فيها عدم التواصل من سلسلة التواصل والاستمرار الطويلة الخاصة بالخبرة، يلغى بسببها كل صفة الاستمرارية التى تمتلأ بها الخبرة. يعنى "الاختيار" بالنسبة إليه الانفصال وعدم التواصل وشىء غير محدد سلفا بأى صورة أو أى مجال. ويجب أن تكون حياة الاختيار مليئة بالفوضى العنيفة. لا نستطيع أن ننظر إلى أى لحظتين فيها بوصفهما لحظة واحدة أو نرى نفس الرجل أو نفس الشخص فى اللحظتين. يؤكد لنا الأستاذ "ماكتاجارت" أن "نيرون" إذا كان حرا فى اللحظة التى أصدر الأمر فيها بقتل أمه لا يحق لنا أن نصفه بأنه شخص سيئ فى أى لحظة أخرى لأنه حينئذ يكون "نيرونًا" آخر [١].

لا يجب على الناقد أن يحطم ضحيته، وإنما يحاول أن يجعله يشعر بخطئه. قد لا يكون هذا الشعور كافيا ليجعله يصحح الخطأ وإنما قد يكون كافيا ليولد لديه نوعا من تأنيب الضمير يضعف من قوة دفاعه. لا تؤدى هذه

(١) ماكتاجارت، جون Mactaggarty, John (١٨٦٦-١٩٢٥) فيلسوف مثالى بريطانى أهم مؤلفاته "دراسات فى الجدل الهيجلى" ١٨٩٦، "شرح على منطق هيجل" ١٩١٠، "طبيعة الوجود" ١٩٢٧. (المترجم).

المبالغة فى نقد الأفكار إلا إلى ازدراء الكتاب واتهامهم بعدم قدرتهم على رؤية المواقف التى ظهرت منها المشكلات. لا تفلح عملية النظر إلى الصفة السلبية التى يتصف بها أحد العناصر بقدرتها على محو كل الصفات الإيجابية المشاركة لها فى هذا العنصر أو فى تحويل الطريقة الفعلية التى ينظر بها اللاحتمى إلى المسألة.

ننتقل الآن إلى بعض الانتقادات الموجهة إلى إرادة "الاعتقاد" كمثال آخر على الصورة السلبية التى يتم بها توظيف المجردات. يتم الدفاع دائما عن الاعتقاد فى أشياء لم يتوفر دليل موضوعى على صحتها، خصوصًا من قبل الذين ينظرون إلى المواقف الإنسانية نظرة واقعية فيسلمون بوجود هذه الأشياء انتظارا للحقيقة التى لم يحصلوا عليها. يكون لدى العقل فى مثل هذا الوضع العديد من البدائل. لا يتوفر لديه أى دليل على صحة أى منها أو على تعددها أو تنوعها، فيدفعه هذا الأمر إلى الشك ورؤية الجوانب السلبية للحياة وطرح الأسئلة حول الحياة العملية. هل هناك قيمة كبرى فى هذا العالم؟ أهناك ما يستحق تحمل كل هذه المعاناة؟ هل هناك خبرة فائقة وشاملة فى الوجود تشبه "البعد الرابع" الذى إذا ما دخلنا فيه يقضى على هذا التمزق فى العالم ويجعل الأشياء أكثر معقولية مما هى عليه الآن؟ يرى البعض وفقا لهذه الأسئلة حقنا فى اعتبار الحياة العملية مصدرا للإثبات والنفى، بينما يرى البعض الآخر أنها وسيلة غير منهجية ويفضلون حياة الجهل وعدم الاعتقاد عموما.

لا أقول شيئا عن تناقض مثل هذه الانتقادات التى تشكل فى حقيقتها تفسيرات مفيدة لإرادة الاعتقاد بدلا من نقدها والهجوم عليها. يؤكد الأستاذ "ماكتاجارت" الذى أتخذه مثالا مرة أخرى "أن الواقع معقول وخير". وقد صُمِّمَ ليكون على أفضل صورة". ولا يخدع ادعاؤه – بأن هذا الاعتقاد جاء نتيجة منطقية بالضرورة – القارئ من إدراك أصل هذا الاعتقاد وكيف ظهر فى عقل المؤلف الموهوب، فحين نميل إلى فكرة معينة يسعى وعينا من

خلال المنطق إلى تبريرها والبحث عن نتائجها. نشعر أنها لا يمكن أن تكون هناك فكرة أخرى غيرها، وينبغى أن تكون هى وحدها، ثم نسعى بعد ذلك إلى البحث عن سبب مناسب أو غير مناسب يجعلها تبدو منطقية ومعقولة ومقبولة من الناحية الموضوعية. نبين أن الحجج المضادة لها غير كافية، ولذلك قد يكون صحيحا القول إننا ندافع عنها بنوع من التعاطف وليس بالحجج المنطقية وحدها، وحين يتعامل الفرد مع خبرة معينة ويخرج فى النهاية قائلا: "أعتقد" فإنه يمثل جوهر الخبرة فى الواقعية المباشرة لرؤيته، وتفرد الفرض الذى أمامه، وتعقد الإدراكات والدوافع الواقعية الكامنة فى هذه الحالة الخاصة بالاعتقاد، ومع ذلك يعامل الفيلسوف التجريدى هذه الرؤية المعقدة والفنية الخاصة بالاعتقاد فى صحة حالة معينة من الأشياء بتوجيه الاتهام لصاحب الاعتقاد بأنه يبرر اعتقاده وفقا للقياس التالى:

"يجب إشباع كل الرغبات الخيرة، والرغبة فى الاعتقاد فى هذه القضية تعد رغبة خيرة، إذن يجب الاعتقاد فى هذه القضية".

يستبدل الحالة الواقعية فى عقل صاحب الاعتقاد بهذا "التجريد"، يتهمه بالتفكير غير المنطقى، ويعتبر كل من يحاول الدفاع عنه أحمق. وعلى الرغم من عدم قيام أصحاب المعتقدات أو المدافعين عنها بمثل هذه الطرق المنافية للعقل والطبيعة أو استخدام مثل هذه المقدمة العامة القائلة "بأن كل الرغبات يجب أن يتم إشباعها" فإن الأستاذ "ماكتاجارت" رفض هذا القياس، وبين عدم وجود رابطة محددة من الناحية اللغوية بين مفاهيم "الرغبة"، و"الخير" و"الواقع"، وتجاهل تماما كل الروابط التى يشعر بها صاحب الاعتقاد فى الحالة الواقعية الجزئية حين يدرك وجودها.

يقول "ماكتاجارت" حين يكون واقع الشىء غير محدد أو مؤكدا يشجعنا الجدل على افتراض أن موافقتنا على شىء ما يمكن أن تحدد وجوده. وعندما يتم التأكيد على وجود هذه الرابطة اللاشرعية سريعا ما نتحمل الجزاء، إذ علينا بمجرد التأكيد على واقعية هذا الشىء واستقلاله أن نعترف بأن وجوده

وواقعيته يجب أن تحدد موافقتنا عليه. وأعتقد أنه ليس من السهل تخيل موقف أسوأ من هذا الوضع".

ويشعر المرء هنا برغبة فى أن ينسب مقارنة "هيجل" المشهورة بين الواقعى والعقلى إلى تلميذه الإنجليزى الذى قد أنهى الفقرات السابقة بالكلمات الحماسية التالية:

"ويظل أمام الذين لا يصلون التسليم بأن آلام الموت أو آلام الحياة لا تقودهم إلى أى عزاء مما يتصورونه خاطئا أو تحرمهم من أى جزاء مما يتصورونه صحيحا".

كم تبلغ درجة الجهل الفكرى حين يفشل الكاتب فى رؤية سهامه التى تمضى عالية فوق رءوس الأعداء؟ حين اعتقد الأستاذ "ماكتاجارت" نفسه أن العالم يدور بواسطة الطاقة الجدلية للفكرة المطلقة، وشعر برغبة ملحة فى الحصول على عالم من هذا النوع، ولم تكن مجرد رغبة عارضة إنما بصيرة حقيقية يكون غبيا إذ لم يستجب لها فى مثل هذا الوضع، فإنه يطيع "واقعية" الرغبة المتفردة وليس مجرد صفتها التجريدية الخالصة. إن موقفه يشبه موقف الفنانة التى قررت أنه من الأفضل لها الزواج والبعد عن المسرح أو القس الذى أصبح علمانيا أو السياسى الذى هجر السياسة. كيف يسعى إنسان عاقل لرفض مثل هذه القرارات العملية والواقعية لمثل هؤلاء الناس. ويقوم بتتبع مصادرها واستنتاجها من مجموعة من المقدمات النظرية المجردة مثل "كل الفنانات يجب أن تتزوجن" و"كل رجال اللاهوت يجب أن يصبحوا علمانيين" وكل السياسيين يجب أن يتركوا مناصبهم". ولئن كان مثل النقد لا طائل منه وكان مجرد وسيلة يلجأ إليها الأستاذ "ماكتاجارت" فقد كان واضحا فى العديد من صفحات كتبه، فاستبدل نقطة واحدة محدودة بالأسباب الواقعية العديدة، وقدم بناء هيكليا مجردا لا يجذب أى إنسان للتفكير فيه بدلا من تقديم البواعث الحقيقية للاعتقاد.

أنتقل إلى نوع من "التجريد" أقل فى الأهمية ويعد من الأسلحة الضعيفة للنقد. يعتقد التجريبيون أن الحقيقة تتقطر من المعتقدات الفردية للناس، ووافقهم البراجماتيون حين بحثوا عن مم تتكون الحقيقة حين تحدث. وسبق أن وضحت أنها تتكون من النتيجة ومن النتائج التى تحققها معتقدات الإنسان أو تجعله راضيا ومقتنعا بالموضوعات التى ترتبط بها هذه المعتقدات، فتكون النتيجة نجاحا واقعيا فى الخبرة العملية للكائنات الإنسانية، تحدث بين أفكارهم ومشاعرهم ومدركاتهم ومعتقداتهم وأفعالهم مثلما تحدث بين الأشياء المادية المحيطة بهم، ويجب أن يتم فهم هذه العلاقات مع الموضوعات على أنها ممكنة وفعلية. لقد بذلت جهدا كبيرا فى الفصل الخاص بموضوع "الحق" فى كتابى "البراجماتية" للدفاع عن هذه النظرة. وجاء من بين مظاهر الهجوم الضارى على محاولة تقديم بعض الجوانب العملية الملموسة لمفهومنا عن معنى حقيقة الفكرة وصدقها، القول إن نمو "الحقيقة" بأى صورة من الفكر الإنسانى ليس إلا محاولة لإعادة تكرار مذهب "بروتاجوراس" القائل "إن الإنسان الفرد مقياس الأشياء جميعا" والذى نقده "أفلاطون" فى محاورة "ثياتيتوس" الخالدة منذ ألفى عام مضت. كما اعترض الأستاذان "ريكرت" و"مونتستربرج" على جعل الحقيقة عملية حين قالا "إن النسبية ليست إلا البدعة التى يحاولان جثّ جذورها"[1].

ويلاحظ أن الخطوة الأولى فى حملتهما ضد "النسبية" حرث فى الفضاء. يتهمان النسبيين الذين نعد نحن البراجماتيين نموذجا لهم بأنهم قد

---

(١) ريكرت، هنيريش (١٨٦٣-١٩٣٦) فيلسوف مثالى ألمانى، من الكانطيين الجدد، أهم أعماله "موضوع المعرفة" ١٨٩٢، "حدود تكوين التصور العلمى" ١٨٩٦، "المشاكل الرئيسية لبحث الفلسفة والأنطولوجيا والأنثربولوجيا" ١٩٣٤، "العلوم الإنسانية فى مقابل العلوم الطبيعية" ١٨٩٩، "فلسفة الحياة" ١٩٢٠. (المترجم).

– مونستربرج، هوجو Mansterbreg, Hugo (١٨٦٣-١٩١٦) من فلاسفة المثالية الألمان، أهم أعماله "مصدر الأخلاقية" ١٩٠٦، "فلسفة القيم" ١٩٠٨، "أسس يقينية النفس" ١٩١٤. (المترجم).

حرموا أنفسهم بمبادئهم التى يؤمنون بها من الحصول على الامتياز الذى يتمتع به الفلاسفة العقليون وتصورهم أن مبادئهم الخاصة بهم مبادئ حقيقية موضوعية ومطلقة. كما قد حرموا أنفسهم من صياغة المفهوم النظرى المجرد بالمعنى البراجماتى فى نمط من الفكر المثالى الذى يتفق عليه كل الناس ولا يسعى أى فرد إلى تغييره. والواقع أن كلا الاتهامين جانبهما الصواب، وأعتقد بوصفى براجماتيا فى صحة تفسيرى الخاص للحقيقة بنفس القدر الذى يعتقد به الفيلسوف العقلى فى صحة أفكاره ومعتقداته، ويتم ذلك بسبب أننى لدى فكرة عن الحقيقة التى زعم خصومى أن البراجماتى لا يستطيع الحصول عليها أو صياغتها، وأتوقع من جانبى أنه كلما ناقش الناس تفسيرى وقاموا باختياره كلما زاد اتفاقهم معى على مناسبته، وقلت رغبتهم فى تغييره. قد أكون متسرعا فى هذه الثقة، وقد يسقط القول بالحقيقة النهائية والمطلقة بعد المراجعة والتصحيح لفلسفتى التى يحكم عليها حينئذ بالخطأ وعدم تحقيقها للرضا. والحقيقة أن الاعتراف من جانبنا نحن البراجماتيين بأننا عرضة للتصحيح (وإن كنا لا نتوقع ذلك) يتضمن من جانبنا استخدامنا لمعيار مثالى. يشك المثاليون أنفسهم وبوصفهم أفرادا أحيانا فى الاعتراف بمجرد الإمكانية المجردة فى قابلية آرائهم الحالية للتصحيح والمراجعة بدرجة معينة، لذلك ليس من السهل تفسير حقهم فى الدعوة إلى معيار مثالى وإنكار حقنا فيها. قد يكون مهمًا بالنسبة إلينا تصور أن هذا المعيار يشكل ضمانا خاصا لاتهاماتهم. ومع ذلك اعترف معظم أنصار المثالية المطلقة مثل "ريكرت" صراحة بجدب هذا المفهوم حين استخدمه. يقولون إن الحقيقة "هى ما يجب أن نعتقد فيها" حتى إذا لم يعتقد فيها أى فرد قبلنا أو بعدنا، وليس لدينا طريقة للحصول عليها إلا بالعمليات التجريبية العادية لاختبار صحة آرائنا بالوقائع أو بالمناقشة فيما بيننا. ويعد هذا الجزء من الاتهام باطلا من المنطق البراجماتى. ليس هناك فيلسوف نسبى أنكر الصفة التنظيمية لمفهوم الحقيقة المطلقة فى تفكيره الخاص(١). ويتمثل التحدى الحقيقى الذى يواجهه

(١) مثلما يعتبر المسمى "بالشاك" فى كتب المنطق أو يقول العبارة المشهورة "ليس هناك عبارة صحيحة حتى تلك العبارة التى يقولها" مجرد هدف ميكانيكى فى صالة الألعاب يصوب عليه الفيلسوف العقلى فيصيبه ثم يعود إلى مكانه السابق مرة أخرى بحركة بهلوانية. كذلك يبدو أن زملائى يعتبرونه الفيلسوف النسبى الوحيد أو الممثل الوحيد للنسبية.

النسبيون فى ادعاء أى فرد أنه قد وجد يقينا فى لحظة معينة قد شكل هذه الحقيقة. وما دام أصحاب مذهب الحقيقة المطلقة يتفقون على هذا، ويعترفون بأن العبارة القائلة "إن هناك حقيقة مطلقة" تعتبر الحقيقة المطلقة الوحيدة التى نكون على يقين منها فإن الاستمرار فى الحوار لا أهمية له. وعلينا أن ننتقل إلى مناقشة تهمة أخرى من اتهاماتهم(١).

يظهر التجريد الفاسد واضحا فى هذا الاتهام. يرفض المعارض للبراجماتى عند تسليمه بالحقيقة المطلقة تقديم أى تفسير لمعنى الكلمات، ويعتبر أنها واضحة بذاتها ولا حاجة لشرحها بينما يقدم البراجماتى على العكس من ذلك تفسيرا واضحا لها. يقول "تعنى الحقيقة المطلقة نسقا نموذجيا أو مثالية من الصيغ والتركيبات التى يتم التوقع بتوجه كل العقول أو الآراء لها والالتقاء فيها على المدى البعيد. ولا يفترض فقط فى هذا التعريف "للحقيقة المطلقة" أن هناك ميلا إلى مثل هذا الالتقاء وإلى مثل هذا الإجماع النهائى، وإنما يفترض العوامل الأخرى للتعريف التى قد يحصل عليها بالتوقع للنتائج الصحيحة التى يمكن الوصول إليها. يفترض وجود الآراء، والخبرة التى قد تنقحها، والاتساق الذى قد تبينه هذه الخبرة. يبرر لنفسه مثل هذه الافتراضات بالقول إنها ليست مجرد فروض بالمعنى المحدد للكلمة، وإنما عبارة عن استقراء بسيط لمجموعة من الحالات الماضية، ويؤكد على أن العقل الإنسانى وصل إلى قدر من الرؤية والاتزان الثابت بالنسبة إليها. وإذا ما لم يؤد تطوره إلى تبديلها فإن التعريف ذاته بكل كلماته وما يعنيه يصبح جزءا من الحقيقة المطلقة التى يقوم بتعريفها. باختصار، يثبت الفرض نجاحه وقدرته على الاتساق الذاتى وتعزيز نفسه ويتم غلق الدائرة.

---

(١) قارن بين "ريكرت" فى كتابه "موضوع المعرفة" ص١٣٧-١٣٨، ورؤية "مونستربرج" فى كتابه "فلسفة القيم" ص٣٨-٧٤، لهذه الحقيقة الأولى، إذ يعترف كلاهما فى النهاية أن هذه الحقيقة الأولية التى يرون إنكارنا لها غير مقبول منطقيا، بأنها ليست مسألة فكرية على الإطلاق وإنما عقيدة تنتهجها الإرادة، فإذا كان كل شىء يعود "إلى إرادة الاعتقاد" فإن حق البراجماتيين فى القول بذلك لا يقل عن حق نقادهم.

يرتكب المعارض للبراجماتية خطأ كبيرا بالنسبة إلى معنى كلمة "الرأى" إذ يجردها من عالم الحياة ويستخدمها كمجرد كلمة اصطلاحية حتى ينكر كل الفروض المرتبطة بها أو توجد معها. يقول القاموس إن "الرأى" ما يفكر المرء فيه أو يعتقد به". يترك مثل هذا التعريف رأى كل فرد حرًا فى أن ينبع من ذاته أو يتولد منها مستقلا عن رأى أى فرد آخر أو عن الحقيقة ذاتها التى يجب أن ندركها منفصلة وغير متصلة بشىء. وإذا ما اتفق ملايين الناس على رأى معين وخالفهم رجل واحد فإننا لا نستطيع أن نعترف بوجود أى ظروف تصاحبه تجعل هذا الرجل مخطئا. يقولون إن الحقيقة لا ترتبط بعدد الذين يؤمنون بها، وليست مجرد اسم آخر لإجماع الأصوات أو لصوت الأغلبية. فالحقيقة علاقة سابقة للخبرة، تسبق خبرتنا الحياتية. شىء مستقل يتجاهله التفسير البراجماتى، علاقة تظل موجودة على الرغم من إنكار كل الآراء لها. ويؤكد المعارض للبراجماتية أن الحديث عن الآراء دون الإشارة إلى هذا الشىء المستقل يعنى تمثيل مسرحية "هاملت" دون دور "هاملت" ذاته.

السؤال الآن هل عندما تحدث البراجماتى عن الآراء قد قصد مثل هذه المجردات المنعزلة والثابتة التى يتم افتراضها هنا؟ بالطبع لم يحدث ذلك. قدر البراجماتى آراء الناس الحية ذاتها وكما تتشكل بنفسها. قصد الآراء المحاطة بعللها وبالتأثيرات التى تأثرت بها وخرجت منها. ربطها بالبيئة الاجتماعية وحركة التواصل الاجتماعى التى نشأت منها وتعد جزءا من تكوينها. أصبحت "الخبرة" التى يفترضها التعريف البراجماتى "الشىء المستقل" الذى اتهمه خصمه بأنه يتجاهله. بات هناك اتفاق فى الرأى بالفعل بين الناس على أن مثل هذه الخبرة بالوجود المستقل تمثل الوجود الذى يجب أن تعترف به كل الآراء حتى تتصف بالصواب وبأنها صادقة. اتفق الناس بالفعل على أن مقاومة الخبرة وتأثيرها عملية لا جدوى منها على المدى الطويل. وكلما زاد نصيب الفرد منها بات وضعه أفضل وأقرب إلى الحقيقة، ويتصف من يمتلكون ناصيتها بالحكمة وبقدر من المعرفة أكبر من غيرهم.

ويؤول من هم أكثر حكمة بطبيعتهم ولديهم قدرة أفضل، جانب الخبرة التى يكتسبونها بهذه الحكمة فى مقارنة الملاحظات ومناقشتها وتتبع الآراء. وكلما اكتملت المقارنة وتم تقييم الآراء زاد نصيبها من الصدق. عندما يتحدث البراجماتى عن الآراء فإنه يتحدث عن الآراء التى توجد فى عقله وتتصف بالحيوية والواقعية وتقوم على التفاعل والتضايف. وحين يحاول المعارض مواجهته بأن كلمة "الرأى" يمكن النظر إليها بصورة مجردة أيضا وليس لها بيئة تتولد منها فإنه يتجاهل ببساطة التربة التى نبتت فيها كل هذه المناقشات، لا تقطع أسلحته إلا الهواء ولا تصيب شيئا. لم يصب أحد من الحرب التى شنها الألمان على النسبيين، وإذا ما تم رفض استخدام كلمة "الرأى" بالمعنى المجرد والنظرى وتم الإبقاء عليها فى بيئة واقعية حقيقية تنهار كل الانتقادات التى تم توجيهها ضد البراجماتية.

حقيقة يوجد أناس يتصفون باستقلالية "الرأى" بمعنى أن آراءهم تتبع من إرادتهم الذاتية، وتعد تلك واقعة يجب الاعتراف بها بصرف النظر عن أى مفهوم عام عن الحقيقة، إلا أن النقاد لم يوافقوا على أن هذه الواقعة تؤدى إلى استحالة تكوين الحقيقة ذاتها بصفة مستقلة بعيدة عن الرأى. قد تتكون الحقيقة من آراء معينة، وبالطبع لا تتكون إلا من الآراء، ولكن ليس هناك حاجة لأن يكون كل رأى منها صحيحا. لا يحتاج البراجماتى أن يجزم بأن إجماع الرأى فى المستقبل يحقق الصواب. وإنما يحتاج فقط إلى افتراض أنه يمكن أن يحوى فى الحقيقة قدرا أكبر من أى رأى يظهر الآن.

ناقدان إنجليزيان

يتصف مقال الأستاذ "برتراند رسل" "الحقيقة وراء الأطلنطى" بالوضوح والدقة المنهجية والذكاء الذى نتوقعه من مفكر بارز مثله[(١)]. ومع ذلك أخفق الأستاذ فى فهم موقفنا، فحين قلنا إن القضية الصادقة تعنى النتائج الصحيحة والحسنة لاعتقاد معين، افترض أننا نعنى أن أى فرد يعتقد أن عبارة معينة صادقة، يجب أن يكون واضحا؛ لديه مسبقا أن لها نتائج حسنة. ويرى "رسل" أن مثل هذا الاعتقاد يعد تناقضا واضحا لأنه يتناول قضية مختلفة عن الأولى، ليس من السهل دائما التثبت من صحتها. ويضيف قائلا إن من السهل إجابة السؤال "هل يكون البابا معصوما من الخطأ؟ "بينما يكون من الصعب جدا حسم مسألة ما إذا كان اعتبار عصمته من الخطأ أمرا له نتائج حسنة.

لا نقول شيئا يتصف بالسخف كما يفترض السيد "رسل". لم نقل إن النتائج الحسنة تعتبر علامة أكيدة أو معيارًا أو إشارة تدل على وجود الحقيقة. ولئن كانت بالفعل تعد فى بعض المناسبات علامة على الحقيقة، فإن

---

(١) رسل، برتراند (١٨٧٢-١٩٧٠) : فيلسوف بريطانى أهم مؤلفاته "أصول الرياضيات" ١٨٩٧، "فلسفة ليبنتز" ١٩٠٠، "مشكلات الفلسفة" ١٩١٢، "معرفتنا بالعالم الخارجى" ١٩١٤، "التصوف والمنطق" ١٩١٨، "فحص فى المعنى والحقيقة" ١٩٤٠، "تاريخ الفلسفة الغربية" ١٩٤٥، "المعرفة الإنسانية" ١٩٤٨، "المنطق والمعرفة" ١٩٥٦، "حكمة الغرب" ١٩٥٩، "سيرة ذاتية" ١٩١٤، "العدالة وقت الحرب" ١٩١٦، "فى التربية" ١٩٢٦، "الزواج والأخلاقيات" ١٩٢٩، "نيل السعادة" ١٩٣٠، "الحرية والتنظيم" ١٩١٩، "أثر العلم فى المجتمع" ١٩٥٢، "المجتمع الإنسانى فى الأخلاق والسياسة" ١٩٥٤. (المترجم).

وجودها يشبه الدوافع الكامنة فيها التى يكون صاحب الاعتقاد واعيا بها أو يقوم بإشباعها دون وعى منه، فتكون النتائج سببا لاعتقادنا وليست مقدمة منطقية له، تظل تشكل الفرق العملى، وتقدم لنا المعنى العملى المدرك والوحيد للفرق بين معتقداتنا الصائبة والخاطئة.

ينضم السيد "رسل" إلى الذين يقولون للقراء إن "الاعتقاد فى وجود أ" وفقا للتعريف البراجماتى للحقيقة قد يكون صادقا حتى وإن لم يكن "أ" موجودا. ويتكرر كثيرا مثل هذا الهجوم من النقاد، وينسى هؤلاء النقاد دائما أن أى تفسير واقعى لما يشار إليه بكلمة الحقيقة يجب أن ينسب دائما بشكل نسبى إلى صاحب اعتقاد معين؛ لذا أعتقد فى صحة كتابة "شيكسبير" للمسرحيات التى تحمل اسمه، وربما أعبر عن رأى لأى ناقد، فإن كان براجماتيا وفى الوقت نفسه من أنصار فلسفة "بيكون"، فإنه بوصفه براجماتيا يرى بوضوح أن نتائج رأيى، وكونى موجودا كما أنا، تجعل الاعتقاد صحيحا بالنسبة إلىَّ. بينما بوصفه من أنصار فلسفة "بيكون" يظل معتقدا أن "شيكسبير" لم يكتب أبدا المسرحيات المقصودة. المشكلة أن معظم نقاد البراجماتية الذين ينظرون إلى كلمة "الحقيقة" باعتبارها شيئا مطلقا يعتمدون على استعداد القارئ فى النظر إلى حقائقه بوصفها حقائق مطلقة، فإذا كان القارئ الذى يتوجهون إليه يعتقد أن "أ" ليس موجودا، ونبين نحن البراجماتيين أن الذين يؤمنون بوجود "أ" يحقق لهم الرضا، فإنه يسخر من سذاجة ما نقوله لأنه يعلم تماما أنه غير موجود. أيكون الاعتقاد المقصود صادقا على الرغم من أن الواقعة التى يشير إليها ليست موجوده؟ يتحدث الأستاذ "رسل" عن حكمنا كما لو كان محاولة للتخلص من الواقع"، ويعتبر ذلك طبعا نوعا من الفشل، ويضيف قائلا "يعود المفهوم القديم للحقيقة للظهور مرة أخرى، ويكون الموضوع موجودا حين يكون الاعتقاد صحيحا".

من الواضح طبعا أنه وفقا لمبادئ البراجماتية يكون الموضوع موجودا، وتوضح المفاهيم النتائج؛ إذ كيف يكون العالم مختلفا بالنسبة إلىَّ

حين أعتبر رأيا ما صحيحا؟. أولا: يجب أن يكون الموضوع الذى يتفق مع هذا الرأى قابلا للتحديد فى العالم أو هناك دلالة على ضرورة وجوده فيه. ثانيا: يجب ألا يتعارض هذا الرأى مع أى معتقدات أخرى قد أومن بها. ومع ذلك على الرغم من وضوح البراجماتية فى تأكيدها على ضرورة وجود الشيء الذى أقول بوجوده أو أعتقد فى صحة وجوده ما زال الهجوم الذى شنه الأستاذ "رسل" قائما، ويجد صدى كبيرا.

كنت أعتقد أن الأستاذ "رسل" على درجة عالية من الذكاء تجعله لا يكرر نفس الهجوم عدة مرات، ويجب أن يستند إلى الرياضيات والمنطق فى إثبات خطئنا وتناقضنا، ولقد سئمت صراحة من حججه فى الهجوم. لم أجد فى آرائه التى تتبعتها فى هذا الموضوع إلا مثالا آخر على ما سبق أن أطلقت عليه اسم "التجريد الفاسد". يعتبر الأستاذ "رسل" من الضالعين فى المنطق والرياضيات ومن المؤمنين بأن كل شيء يرد إليهما حتى إنه يرى أننا حينما نصف وظائف الحس، ونتناول أمورا واقعية نستخدم حدودا رياضية ومجموعة من الدوال. وتعد الحدود الرياضية مثل أ، ب، ج، كافية بذاتها، وبمجرد مساواتها يمكن استبدال بعضها ببعض فى متتالية طويلة دون الوقوع فى الخطأ. ويعتقد الأستاذ "رسل" والأستاذ "هاوترى"[١] الذى سأتحدث عنه الآن، أن الكلمات التى ننطق بها مثل "معنى"، "حق" ،" اعتقاد"، "موضوع"، "تعريف" تعد كافية بذاتها دون سياق ترتبط به أو يمكن سؤالها عنه فيما بعد. أليس ما تعنيه الكلمة يتم التعبير عنه بتعريفها؟ ألا يكون التعريف دقيقا وكافيا؟ أليس من الممكن إذن أن يحل محل الكلمة مادام هو والكلمة متطابقين؟ ألا يمكن أن تحل كلمة مكان أخرى إذا كان لهما نفس التعريف؟ كذلك ألا يمكن أن يُوجد تعريفان لكلمة واحدة ويحل أحدهما مكان الآخر، ويظل ذلك قائما حتى تحكم على أحدهما بالتناقض الذاتى واللامعقولية؟

---

(١) رالف هاوترى Ralf Hawtrey.

يبدو أن تطبيق هذه المعالجة الصارمة على تعريفى أو تفسيرى للحقيقة بوصفها تؤدى إلى عمل يقودنا إلى ما يلى: أقول إن النتائج الناجحة تمثل حقيقة أفكارنا ومعناها، وأعتبر مثل هذا القول تعريفا، ومع ذلك، مادامت المعانى والأشياء المقصودة والتعريفات والأشياء والمعرفة تعد متساوية وقابلة لأن تحل محل بعضها، وليس هناك جديد يضاف للتعريف حين نستخدمه، فإنه يتبع ذلك أن من يعتبر فكرة صحيحة يعنى بذلك القول إنها تعمل، ولا يستطيع أن يعنى بالكلمة شيئا آخر أو يعتقد فى أى شىء آخر إلا أنها تعمل، وبالتحديد لا تستطيع أن تسمح أو تتضمن أى شىء عن موضوعها. يقول الأستاذ "رسل": تريد أن تقول وفق البراجماتيين "وجود الآخرين حقيقى" يعنى "أن من المفيد الاعتقاد أن الآخرين موجودون". وإذا كان الأمر هكذا فإن هاتين العبارتين ليستا إلا مجموعة من الكلمات المختلفة التى تعبر عن قضية واحدة. وحين أعتقد فى إحدى العبارتين أعتقد فى الأخرى أيضا. أقول هنا يتطلب المنطق من الأستاذ "رسل" أن يعتقد فيهما معا فى وقت واحد ولكنه تجاهل هذه النتيجة. اعتبر أن عبارة "الآخرون موجودون" وعبارة "من المفيد الاعتقاد أنهم موجودون حتى إن لم يكونوا موجودين" يجب أن تتطابقا، وتعتبران قضيتين قابلتين لأن تحل إحداهما مكان الأخرى لدى البراجماتيين.

السؤال الآن: ألا يكون للحدود الواقعية علاقات عرضية لا يتم التعبير عنها فى التعريفات؟ وحين يتم فى النهاية استبدال النتيجة بالقيمة الحقيقية فى سلسلة جبرية من التعريفات ألا يمكن أن تظهر هذه العلاقات العرضية؟ يكون "للمعتقدات" محتواها الموضوعى أو محررها، كما يكون لها حقيقتها أو مصداقيتها، ويكون "للحقيقة" تطبيقاتها أو متضمناتها كما يكون لها أعمالها أو نتائجها الخاصة. فإذا ما اعتقد فرد أن الآخرين موجودون، فإن هناك محتوى لاعتقاده وتطبيقا لحقيقته يتمثل فى أنهم يجب أن يوجدوا فى الواقع. يبدو أن منطق الأستاذ "رسل" قد حذف "بالتعريف" مثل كل هذه العلاقات العرضية كالمحتويات والتطبيقات والارتباطات. يقدمنا بوصفنا نترجم كل اعتقاد إلى

اعتقاد فى البراجماتية ذاتها، فإذا قلت إن الحديث "بليغ"، وعرّفت كلمة "بليغ" بالقدرة على التأثير فى المستمع أو قلت عبارة "إن الكتاب أصلى"، وعرفت كلمة أصلى بأنه مختلف عن الكتب الأخرى، يبدو أن منطق "رسل" إذا ما طبقته، يطلب منى الموافقة على أن الحديث يشمل الفصاحة والكتاب والكتب الأخرى. حين أعتبر اعتقادا ما صادقا، وأعرّف صدقه بأنه يعنى أعماله ونتائجه، لا أعنى بالتأكيد أن الاعتقاد يكون اعتقادا عن الأعمال أو النتائج. إنه اعتقاد عن الموضوع، وأكون "أنا" من يتحدث عن الأعمال والنتائج ذاتا مختلفة، يختلف عالم مقالها عن عالم مقال صاحب الاعتقاد الذى أحاول أن أقدم تفسيرا لتفكيره الفعلى.

تنتمى العبارة الاجتماعية "الآخرون موجودون" والقضية البراجماتية "من النافع الاعتقاد أن الآخرين موجودون" إلى عالمين مختلفين؛ أى تنتمى كل منهما إلى عالم مقال مختلف، فيستطيع المرء الاعتقاد فى الثانية دون أن يكون ملزما بالضرورة فى الاعتقاد فى الأولى، كما يستطيع الاعتقاد فى الأولى دون أن يسمع شيئا عن الثانية. يستطيع الاعتقاد فيهما معا، فتعبر الأولى عن "موضوع" الاعتقاد، وتعبر الثانية عن وجود شرط واحد لقدرة صاحب الاعتقاد للتعبير عن نفسه. ليس هناك تطابق بينهما من أى نوع إلا من حيث وجود عبارة "الناس الآخرين" التى تحويها كلتا العبارتين، ويعنى التعامل معهما بوصفهما بديلين يمكن استبدال إحداهما بالأخرى محاولة التخلى عن التعامل مع الوقائع ككل.

أتى الأستاذ "رالف هاوترى" الذى بدا متأثرا بالمنطق التجريدى واللاعقلانية بحجج مشابهة لتلك التى أتى بها الأستاذ "رسل"[١]. استبعد كلمة "صادق" من أجل الجدل. لم يجعل لها معنى إلا أن هناك مجموعة من المعتقدات تكون نافعة. واستخدم كلمة "صحيح"، (مثلما استخدم الأستاذ برات

(١) انظر المجلة الفلسفية عدد مارس ١٩٠٨.

كلمة المصداقية) لوصف الواقعة وليس صاحب الاعتقاد[١]، أى الواقعة كما يقصدها صاحب الاعتقاد. كتب يقول "حينما أقول من "الصحيح" القول إن "قيصر مات"، فإنى أقصد أو أعنى أن "قيصر مات"، ويجب النظر إلى ذلك كتعريف لمعنى" "الصحيح". وهكذا استمر الأستاذ "هاوترى" يواجهنى بالتعريفات. فيقول "إن ما هو "صادق" بالنسبة إلى البراجماتى لا يمكن أن يكون "صحيحا" أو يوصف بأنه "صحيح"؛ لأن التعريفين ليسا متطابقين أو يقبلان التبادل منطقيا، وإذا ما حاولنا تبديلهما ببعضهما لا نحصل على معنى جديد، فتعنى عبارة "مات قيصر" "أن من النافع الاعتقاد أن قيصر مات"، ولكن ما هو النافع من الاعتقاد؟ لماذا يكون تعريف "قيصر مات" تعريفا مفيدا وناقصا "لقيصر مات"؟

وتعنى النتيجة التى انتهى إليها الأستاذ "هاوترى" أن التعريف البراجماتى للحقيقة عبارة عن اعتقاد لا يتضمن محتوى ولا يفكر صاحب الاعتقاد فى مضمون اعتقاده؟ أو أن البراجماتى الذى يتحدث عنه "يعتقد فى المحتوى". الحالتان مختلفتان تماما. يجب أن يكون "قيصر" بالنسبة إلى صاحب الاعتقاد موجودا بالفعل، ولا يكون موجودا بالنسبة للناقد البراجماتى؛ لأن موضوع البراجماتى كما سبق أن قلت، ينتمى إلى عالم مقال مختلف، وحين يحاول فرد استبدال تعريف بتعريف آخر لا بد أن يحدث ذلك داخل عالم المقال.

يحدث هذا الخلط الكبير والانتقال من عالم المقال إلى عالم فعال آخر فى هذه المناقشة، حين ننقل كلمة "الصدق" أو "الحقيقة" من العالم الذاتى إلى العالم الموضوعى، نطبقها أحيانا على الآراء وأحيانا أخرى على الوقائع التى تتناولها هذه الآراء. لقد فضل الأستاذ "برتراند رسل" نفسه والأستاذ "مور" وآخرون استخدام كلمة "قضية"، والتى تبدو أنه قد تم اختراعها لتأكيد هذا الخلط وتعزيزه، اعتبروا أن "الصدق" صفة "للقضايا"، وحين نتحدث عن

(١) الصدق True، المصداقية Trueness، الصحيح Correctness. (المترجم).

"القضايا" يستحيل عدم استخدام كلمة "أن" للإشارة إلى القضايا [١]. وتعد عبارة "إن القيصر مات" وعبارة "إن الفضيلة لها قيمتها فى ذاتها" قضايا وأقوالاً.

لا أقول إن من أجل غايات منطقية معينة ليس من المفيد معاملة القضايا بوصفها كائنات منطقية تتصف بالصواب والخطأ فى ذاتها أو أضع مركبا مثل "إن قيصر مات"، وأعتبره حدا مفردا وأصفه بالصواب، ومع ذلك كلمة "إن" تتصف بالغموض الشديد بالنسبة إلى من يحاولون وضع العراقيل أمامنا نحن البراجماتيين؛ إذ تعنى أحيانا "واقعة" أن قيصر قد مات وأحيانا أخرى الاعتقاد أن "قيصر لم يعد حيا"، فحين أسمى الاعتقاد صحيحا، يقال إن الحقيقة تعنى الواقعة، وحين أقول أقصد الواقعة، يقال أيضا إن التعريف قد حذف الواقعة ولم يتضمنها ويعد تعريفا فى جزء من الاعتقاد، لذلك ليس لدىَّ فى النهاية أى حقيقة للتحدث عنها.

أعتقد أن العلاج الوحيد لمثل هذا الخلط والغموض الالتزام بالمصطلحات الواضحة والمتسقة. وتعد كلمات مثل "واقع"، "فكرة"، "اعتقاد"، حقيقة الفكرة أو الاعتقاد، كلمات قد استخدمتها لاتساقها مع بعضها ولم تواجه أى اعتراضات.

لا يتعرض كل من ينظر إلى الحدود مجردة عن وضعها الطبيعى وصلها بالأشياء ويوحد بينها وبين التعريفات ويعاملها جبريا للخلط بين عوامل المقال المختلفة فقط، وإنما للوقوع فى الأخطاء التى قد يكتشفها رجل الشارع بسهولة، ومن يحاول أن يثبت "بالتعريف" أن عبارة "قيصر موجود" مطابقة لعبارة تتعلق بالحكم "بالمنفعة"؛ فالأولى عبارة صادقة والثانية تتحدث عن "الأحكام الصادقة"؛ إذ إنه يشبه من يحاول أن يجعل الباص قاربا لأن

---

(١) أن "That" المقصود ضرورة وضع كلمة أن "That" قبل القضية وبالتالى تتحول إلى قول ولا تشير إلى واقعة.

كليهما من وسائل المواصلات. فى الواقع إن الصدق يرتبط بالمنفعة بمعنى أينما نعتقد فى الصدق نعتقد فى النفع، تماما مثلما نعرف الحصان بأنه حيوان يمشى على حوافر، وأينما نرى حصانا نرى هذا الحيوان، فى حين إذا ما تتبعنا منطق كل من الأستاذين "رسل" و"هاوترى" المعاد للبراجماتية يجب علينا أن نقول "إننا نرى هنا مثل هذا الحيوان"، وتلك واقعة لا يستطيع أن يراها إلا من يعمل بعلم التشريح.

يقال دائما عن كل من لا يعمل بالمنطق إنه يهرب من المجردات، والواقع أن التعامل مع المجردات لا يخلو من المخاطر. لقد واجهت أسوأ أنواع التجريد حين تعقبت محاولات الأستاذ "رسل" لتوضيح معنى "الحقيقة" فى مجلة العقل، الجزء الثالث عشر لعام ١٩٠٤. حاول القيام بهذه المهمة الجليلة بحصر المناقشة على ثلاثة مصطلحات فقط هى "القضية" و"محتواها" و"الموضوع". قام بتجريدها من سياق الوقائع التى قد توجد فيه هذه المصطلحات فى كل حالة من حالات المعرفة الفعلية، وضع المصطلحات فى الفراغ، وجعلها كائنات منطقية عارية، سعى إلى تعذيبها على آلة التعذيب بالربط والتبديل حتى لم يبق منها شىء، زعم بعد كل هذه العمليات المنطقية البهلوانية أنه قد انتهى إلى النتيجة الغريبة لما يعتقد أنه النظرة الصحيحة. قال إنه لا توجد مشكلة على الإطلاق فى مسألة الصواب والخطأ، وهناك بعض القضايا الصادقة وبعض القضايا الخاطئة، تماما كما يكون بعض الزهور حمراء وبعضها بيضاء. والاعتقاد عبارة عن سلوك معين تجاه القضايا التى تسمى معرفة إذا كانت صادقة، وخاطئة إذا كانت باطلة، وتصور حين يتم الوصول إلى مثل هذا التفكير تعد المسألة منتهية إلى الأبد.

على الرغم من إعجابى الشديد بقدرة الأستاذ "رسل" التحليلية، وقدرته وأمثاله على هذا التجريد من الواقع، فإن البراجماتية قد خلصتنا من مثل هذا التجريد المرضى.

- ١٥ -

حالة حوار

أعتقد بعد الردود التى قدمتها على كل الاعتراضات السابقة، لا تزال لدى القارئ بعض الجوانب الغامضة التى تجعله غير مقتنع تماما؛ لذلك أرى من واجبى محاولة توضيحها، وأرى من الأفضل صياغة هذا التوضيح فى صورة حوار بين البراجماتى والمعارضة. يقوم المعارض للبراجماتية بالسؤال، ويحاول البراجماتى الرد.

يسأل المعارض للبراجماتية: تقول إن حقيقة الفكرة وصدقها ترتبط بنتائجها وأعمالها. لنفرض أن لدينا مجموعة من الوقائع التى حدثت قبل الطوفان فى تاريخ كوكبنا، والتى دائما ما نسأل عن حقيقتها وعن هل يمكن معرفتها على الإطلاق، ولنفترض أن حقيقتها إذا ما تجنبنا القول بخالق عالم بكل شىء لا نعرفها على الإطلاق. هل يمكن القول وفقا لأفكارك أيها الأخ البراجماتى إن هناك حقيقة لمثل هذه الحالة من الوقائع؟ هل توجد حقيقة أم لا توجد بالنسبة لمثل هذه الحالة التى تستحيل معرفتها على الإطلاق؟

يرد البراجماتى: لماذا تسألنى مثل هذا السؤال؟

المعارض: لاعتقادى أنه يضعك فى موقف محير؟

البراجماتى: كيف ذلك؟

المعارض: إذا اخترت القول إن هناك "حقيقة"، فإنك تتنازل عن كل نظريتك البراجماتية، فوفق هذه النظرية تتطلب الحقائق وجود الأفكار والنتائج المترتبة عليها. ولا نفترض فى المثال الحالى وجود العارف، وبالتالى لا وجود لأى أفكار

أو نتائج أو أعمال. فما الذى يبقى لديك حتى تقيم حقيقتك عليه أو تصنعها منه؟

البراجماتى: هل ترغب مثل كل خصومى أن تجعلنى أستخرج الحقيقة من الواقع نفسه؟ من الواضح أننى لا أستطيع ذلك. الحقيقة شيء تتم معرفته. فكر وقول عن الواقع، بالتالى تعد مضافة إليه، ومع ذلك ربما يكون قصدك مختلفا، وقبل قيامى باختيار أحد الأمرين اللذين طرحتهما أمامى أود معرفة الأمر الثانى أو لا.

المعارض: إذا اخترت القول بعدم وجود حقيقة فى مثل هذه الحالة المفترضة فليس هناك أفكار أو أعمال ونتائج، فإنك بذلك تتحدى الفهم العام. ألا يعتقد الفهم العام أن كل حالة من الوقائع يمكن صياغتها فى عبارة وفقا لطبيعة الأشياء حتى إذا لم يوجد فى الواقع من ينطق بهذه القضية؟

البراجماتى: لا أختلف مع الفهم العام فى الإيمان بذلك، فحقيقة توجد حوارات لا حصر لها فى تاريخ كوكبنا لم يفسرها أى مخلوق كان، أو سيظهر من يضع تفسيرا لها فى المستقبل. ومع ذلك يمكن القول بصورة مجردة إنه لن يكون لها إلا تفسير واحد صحيح. فتعد حقيقة هذا الحدث محددة سلفا وفقا لطبيعته، ويستطيع المرء القول بضمير مرتاح إنها تكون سابقة الوجود بالقوة، ولذا يعد الفهم العام محققا فى زعمه.

المعارض: أيمكن القول إن هذا الرد يعبر عن الأمر الذى قد اخترته؟ أترى أن هناك حقيقة حتى فى الحالات التى لن تتم معرفتها أبدا؟

البراجماتى: أعتقد ذلك، ودعنى أكون متسقا مع تصورى للحقيقة، ولا تطلب منى التخلى عنه من أجل شىء من المستحيل فهمه.
ألا تعتقد أنت أيضا فى وجود الحقيقة حتى فى الحالات التى لا تتم معرفتها أبدا؟

المعارض : أعتقد بالفعل ذلك.

البراجماتى: أرجو أن توضح لى إذن مم تتكون هذه الحقيقة بالنسبة إلى هذه الأشياء اللامعروفة؟

المعارض: مم تتكون؟ ماذا تعنى بذلك وبكلمة تتكون؟ أنها لا تتكون من شىء، أنها موجودة بذاتها بمعنى آخر ليس لها وجود أو محتوى، وإنما يتم الحصول عليها وتخص واقعًا معيناً.

البراجماتى: ما العلاقة التى بينها وبين الواقع الذى تخصه؟

المعارض: ماذا تعنى؟ وأى علاقة تقصدها؟ إنها ترتبط بالواقع بالطبع. تعرفه وتعبر عنه وتمثله.

البراجماتى: من يعرفها؟ ماذا تمثل؟

المعارض: تعرفه الحقيقة، أى يعرفه كل من يمتلك الحقيقة، وتمثل كل فكرة صادقة عن الواقع الحقيقة الخاصة به.

البراجماتى: أظن أننا قد اتفقنا أنه ليس هناك عارف له، وليس هناك فكرة تمثله نستطيع أن نفترضها.

المعارض: لقد اتفقنا بالفعل.

البراجماتى: أرجو أن تقول مرة أخرى مم تتكون هذه الحقيقة القائمة بذاتها، هذا العنصر الثالث الوسيط بين الوقائع نفسها من جهة وكل المعرفة الخاصة بها فعلية كانت أو ممكنة من جهة أخرى. كيف تكون ملامحها فى هذه الحالة الثالثة؟

من أى مادة فكرية أو مادية أو معرفية يتم بناؤها؟
ما الجانب الميتافيزيقى من الواقع الذى تقيم فيه؟

المعارض: ما هذه الأسئلة السخيفة، ألا يكفى القول "إن من الصواب أن تكون الوقائع كذا وكذا ومن الخطأ أن تأتى غير ذلك؟

البراجماتى: حقيقة أن الوقائع تكون كذا وكذا. ولن أستسلم للإغراء وأسألك ماذا تعنى الحقيقة؟ وإنما أسألك ما إذا كانت عبارتك "حقيقة أن" الوقائع تكون كذا وكذا تعنى شيئا إضافيا حقا للوجود الحقيقى للوقائع ذاتها أو بمعنى أدق لوجودها العادى الخالص؟

المعارض: تبدو لى بالفعل أنها شىء أكثر من مجرد الوجود الخالص للوقائع. إنها نوع من المعادلة العقلية أو الفكرية لها، وظيفتها المعرفية، قيمتها كحدود فكرية.

البراجماتى: من الواضح أنك تقصد نوعا من القرين الروحى لها أو شبحها! إذا كان الأمر هكذا أين توجد هذه الحقيقة؟

المعارض: أين؟ أين؟ ليس هناك "أين"؟ إنما يتم الحصول عليها ببساطة، مجرد عملية تحصيل.

البراجماتى: توجد فى أى عقل إنسانى أو يتم الحصول عليها فيه؟

المعارض: كلا، فليس هناك عارف فعلى - كما اتفقنا - يجب أن يتم افتراضه.

البراجماتى: أوافق على عدم وجود عارف فعلى، ومع ذلك هل تثق بعدم وجود فكرة عن عارف ممكن أو مثالى له صلة بتشكيل هذه الفكرة المراوغة عن حقيقة الوقائع فى عقلك؟

المعارض: بالطبع إذا كان هناك حقيقة بالنسبة للوقائع لا بد أن تكون الحقيقة التى يعرفها العارف المثالى، وبذلك لا تستطيع أن تفصل بين مفهومها والمفهوم الخاص به، ولكن وجوده لا يكون أسبق من وجودها، وإنما يكون وجوده لاحقا لوجودها.

البراجماتى: مازلت متحيرا بالنسبة لموقف ما يسمى "بالحقيقة"، فهى معلقة بين السماء والأرض وبين الواقع والمعرفة. تقف على أرض الواقع ومنزوعة منه. تالية مضافة له وفى نفس الوقت سابقة فى وجودها عن رأى أى عارف ومستقلة تماما. فهل تكون مستقلة عن العارف كما تقول؟ إنها تبدو لى كما لو كانت مجرد اسم آخر للممكن معرفته بالقوة عن الواقع ومتميزا عن المعرفة الفعلية له. أليست معرفتك أو الحقيقة التى تقول بها هى ما يدركها أى عارف ماهر فى حالة وجوده؟ وإذا أمكن تصور عالم لا يوجد به عارفون، هل يمكن لأى حقيقة عن الوقائع أن توجد بوصفها متميزة ومستقلة عن الوقائع ذاتها أن تجد مكانا فى هذا العالم؟ أعتقد أن مثل هذه الحقيقة لا يستحيل وجودها فقط وإنما لا يمكن تصورها أو إدراكها.

المعارض: أعتقد أنك قلت من فترة وجيزة إن الحقائق الخاصة بالحوادث الماضية تكون موجودة وإن لم يعرفها أحد على الإطلاق.

البراجماتى: نعم، ويجب أن تتذكر أننى قد وضعت شرطا يسمح لى بتعريف الكلمة بطريقتى الخاصة، فتعد حقيقة أى حدث من حوادث الماضى أو الحاضر أو المستقبل مجرد اسم آخر لواقعة أخرى تقول: "إن أى حدث تتم معرفته فإن

طبيعة هذه المعرفة تكون محددة سلفا لدرجة معينة". لا تعنى الحقيقة التى تسبق المعرفة الفعلية لأى واقعة إلا ما يجد أى عارف ممكن لهذه الواقعة من الضرورى الاعتقاد فيه فى النهاية. يجب أن يعتقد فى شىء يحقق له علاقات مرضية معها. ويشكل بديلا عقليا أو فكريا مناسبا لها. أما ما قد يكون عليه هذا الشىء. يكون محددا بالطبع فى جانب منه بطبيعة الواقعة وفى الجانب الآخر بواسطة مجال روابطها وعلاقاتها. هذا يعنى فى اعتقادى ما قد تقصده بأن الحقيقة تكون سابقة فى وجودها عن المعرفة، فالحقيقة عبارة عن معرفة متوقعة أو معرفة فى مجال الإمكان فقط.

المعارض: ماذا تعرف "المعرفة" عندما تحدث أو تتم؟ ألا تعرف الحقيقة؟ وإذا كان ذلك ألا يجب أن تكون الحقيقة متميزة عن كل من "الواقعة" و"المعرفة"؟

البراجماتى: يبدو لى أن "المعرفة" لا تعرف إلا الواقعة أو الحدث أو الواقع ذاته. ترى ثلاث كائنات مستقلة هى "الواقع" و"المعرفة" و"الحقيقة"، ولا أرى إلا كائنين فقط. أستطيع أن أدرك كيف تتم معرفة هذين الكائنين، وحين أسال نفسى عن الكائن الثالث أى "الحقيقة"، وكيف يعرف، لا أستطيع أن أجد شيئا متميزا أو مختلفا عن الواقع من ناحية، والطرق التى تتم معرفته بها من ناحية أخرى. ألا يمكن أن تكون قد خدعت باللغة العادية التى وجدت من الأسهل تقديم اسم ثالث يعنى أحيانا نوعا من المعرفة وأحيانا أخرى واقعًا معروفا يتم تطبيقه على هذين الأمرين بالتبادل؟ وماذا تكسب الفلسفة من وجود هذا

اللبس وتقديس هذا الغموض؟ من الواضح إذا سميت موضوع المعرفة واقعا والطريقة التى يدرك بها حقيقة مدركة يتم إدراكها فى مناسبات معينة من قبل كائنات إنسانية ترتبط مصالحها المتنوعة بها، تمكنت من التخلص من كل المشكلات.

المعارض: هل تعنى أنك تخلصت من المشكلة التى وضعتك فيها؟

البراجماتى: يقينا تخلصت منها. إذا كانت الحقيقة والمعرفة مصطلحين متضايفين يتوقفان على بعضهما البعض، فأينما تكون المعرفة قابلة للإدراك تكون الحقيقة قابلة للإدراك، وحينما تكون المعرفة ممكنة تكون الحقيقة ممكنة، وأينما كانت المعرفة فعلية كانت الحقيقة فعلية. لذلك حين ذكرت الأمر الأول من المعضلة فكرت فى الحقيقة الفعلية وأكدت عدم وجودها. فلا تكون موجودة حسب الفرض لعدم وجود عارف أو أفكار أو أعمال ونتائج. ومع ذلك وافقت على أن الحقيقة الممكنة أو بالقوة يمكن أن توجد؛ فمن الممكن وجود العارف وظهوره. والحقيقة القابلة للإدراك من المؤكد وجودها لأنه من الناحية النظرية المجردة لا يوجد فى طبيعة الحوادث السابقة للطوفان ما يجعل تطبيق المعرفة بها أو عليها غير ممكن أو جائز؛ لذلك حين حاولت توريطى بالأمر الثانى من المعضلة فكرت فى الحقيقة حينئذ كمجرد إمكانية خالصة. وقررت وجودها ووقفت إلى جانب الفهم العام.

السؤال الآن: ألا تخلصنى هذه التمييزات والتوضيحات من المشكلات؟ ألا تعتقد أنها قد تساعدك أيضا؟

المعارض: اغرب عن وجهى. دعك من هذا الجدل الردىء والسفسطة الفارغة، فالحقيقة هى الحقيقة، ولن أقلل من قيمتها أبدًا بالتوحيد بينها وبين آرائك البراجماتية المتدنية التى تقترحها.

البراجماتى: حسنا أيها الخصم العنيد؛ فلا أمل أن أجعل منطقيا ومثقفا مثلك يحيد عن موقفه؛ فعليك أن تستمتع بحياتك وبتصورك المقدس للحقيقة. ربما قد تألف الأجيال الجديدة هذا التفسير الحسى والتجريبى الذى تقول به البراجماتية. حينئذ قد تتعجب هذه الأجيال كيف لم يجد مثل هذا التفسير الطبيعى والسهل الذى قد وضعته للحقيقة قبولا من تلك العقول الذكية، وكيف كان التزامهم بالطرق المجردة للتفكير عائقا أمام إدراكه.

المؤلف فى سطور :

وليم چيمس (١٨٤٢ / ١٩١٠)

فيلسوف أمريكى وعالم نفس ، تخرج من كلية الطب جامعة هارفارد، بعد أن درس التشريح المقارن. أصبح أستاذاً للفلسفة ثم أستاذاً لعلم النفس فى نفس الجامعة . طور أفكار "بيرس" وعرضها فى "البراجماتية" ١٩٠٧ ، و"إدارة الاعتقاد" ١٨٩٧، و"الأشكال المختلفة للتجربة الدينية" ١٩٠٠، و"دراسة فى الطبيعة الإنسانية" ١٩٠٢ ، وله أيضًا "محاولات فى التجريبية الجذرية" ١٩١٢ ، ، "عالم متعدد" ١٩٠٩، "بعض مشكلات الفلسفة" ١٩١١ ، "مبادئ علم النفس" ١٨٩٠، "علم النفس" ١٨٩٢، "المعادل الأخلاقى للحرب" ١٨٩٧ / ١٩١٠ ، "معنى الحقيقة" ١٩٠٩ .

المترجم فى سطور

أحمد محمود الأنصارى

دكتوراه الآداب فى الفلسفة – كلية الآداب – جامعة القاهرة ١٩٩٧م – عضو الجمعية الفلسفية المصرية .

وله : "الأخلاق الاجتماعية عند برتراند رسل" ، "فلسفة الدين عند جوزايا رويس"، "الانتماء" (تأليفًا) ، و"الجانب الدينى للفلسفة" ، و" مبادئ المنطق"، و"فلسفة الولاء" ، و"روح الفلسفة الحديثة" ، و"محاضرات فى المثالية الحديثة" (ترجمة).

المراجع فى سطور

حسن حنفى

أستاذ الفلسفة المتفرغ – كلية الآداب – جامعة القاهرة ، وعضو بلجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة ومكتبة الإسكندرية ، وسكرتير عام الجمعيـــة الفلسفية المصرية.

التصحيح اللغوى : آمال الديب
الإشــراف الفنى : حسن كامل

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات التى نشرها "وليم چيمس" تكملة لكتابه عن "البراجماتية" يرد فيها على النقد الذى وجهه الفلاسفة أمثال "رويس" و"رسل" و"ديكرت" إلى آرائه. وأوضح مذهبه فى "التجريبية الجذرية" و"إرادة الاعتقاد". ونظريته فى الحقيقة التى أشار إليها للمرة الأولى فى كتابه "البراجماتية".

دافع چيمس عن تعريفه الجديد للحقيقة. فالصدق ليس كشفًا عن حقيقة واقعية. وليس واقعة مستقلة عن ذهن العارف أو كامنة فيه. وإنما يحدثه الإنسان. ويربط چيمس بين الفكر والسلوك. والصدق والنفع. والمعنى بالنتائج وتحقيق الرضا. فلا قيمة لفكرة إلا وفقًا لنتائجها العملية. ومدى شعورنا بالرضا عنها. وما صدقها إلا النفع المتحقق منها. حيث تحدد التجربة مصداقيتها. إن الصدق يفتح المجال لحرية الإنسان وممارسة إرادته. فليس هناك ما هو محدد منذ الأزل أو صادق بالضرورة: فالتجربة والنتائج العملية والنفسية هى المحك النهائى لمعنى الحقيقة.



The Meaning of Truth
by William James